

Martin Pujiula
Körper und christliche Lebensweise



Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by

Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 9

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Körper und christliche Lebensweise

Clemens von Alexandria und sein Paidagogos

von

Martin Pujiula

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Kasseler Dissertation

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein.

Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften* („Millennium-Studien“) mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Das Fördervorhaben wird in Kooperation mit dem DFG-geförderten *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018920-9

ISBN-10: 3-11-018920-8

ISSN 1862-1139

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

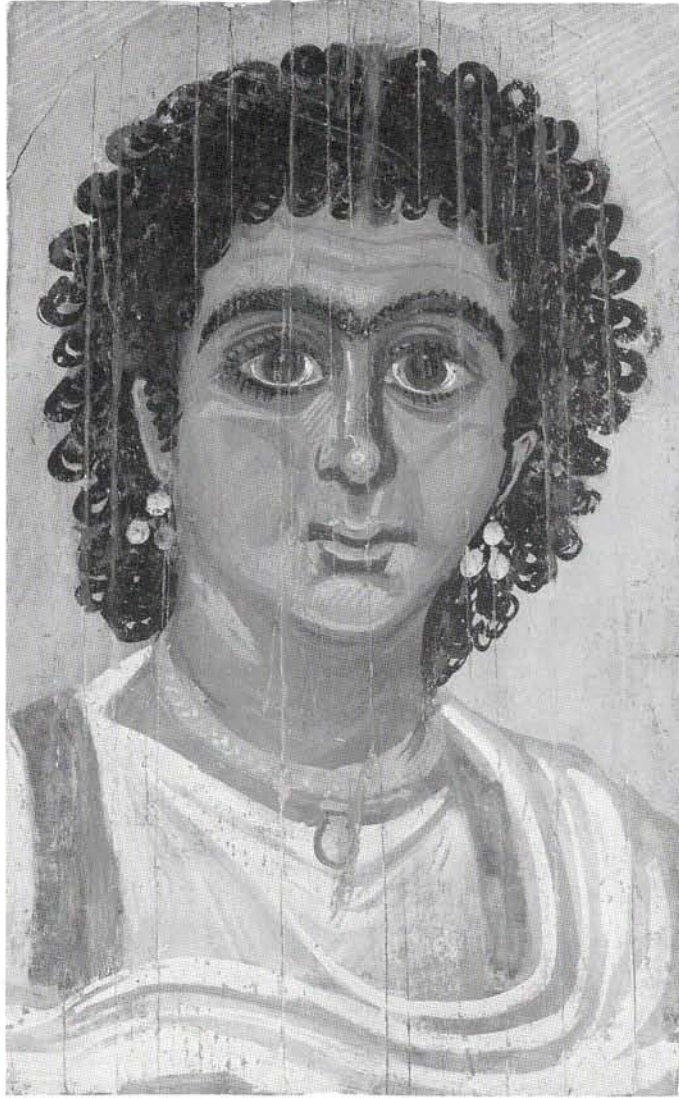
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin



Mumienporträt aus dem Faiyum in Ägypten (Anfang 3. Jh. n. Chr., Louvre, Paris; Abb. aus: B. Borg, Mumienporträts, 10 Abb. 10).

Eine Frau wie diese könnte Clemens von Alexandria vor Augen gehabt haben, als er sich gegen die Verwendung von Kosmetik und Schmuck wandte und sich über verführerische Frauen äußerte.

Für Merle

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2004 im Fachbereich 5 Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel eingereicht worden ist. Seitdem erschienene Literatur konnte nur in Ausnahmefällen berücksichtigt werden.

Die Veröffentlichung einer solchen Arbeit bietet die erfreuliche Gelegenheit, den verschiedensten Menschen und Institutionen zu danken: allen voran meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Helmuth Schneider, der mich auf den *Paidagogos* aufmerksam gemacht und mir den Freiraum gelassen hat, meinen eigenen Weg zu gehen, Herrn Prof. Dr. Dr. Helmuth Rolfes für die Übernahme des Zweitgutachtens sowie Herrn Prof. Dr. Hartmut Leppin und den Herausgebern der Millennium-Studien für die Aufnahme in die Reihe.

Dank gebührt außerdem dem Cusanuswerk für die Studienförderung, dem Otto-Braun-Fonds für die Förderung der Promotion sowie der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Mein Dank gilt auch den Mitarbeitern des Verlages für die gute und hilfsbereite Zusammenarbeit.

Ganz herzlich danke ich Dr. Björn Onken für seine kritischen Anmerkungen, Herrn Otto Werber für das Korrekturlesen der griechischen Zitate, Evelin Clasen für Hilfe beim Literaturverzeichnis sowie meinen Eltern Francisco Pujiula und Inge Krüger-Lutter für Korrekturlesen und weitere Hilfe.

Was ich meiner Frau insbesondere während der Fertigstellung der Arbeit zugemutet habe, kann ich erst ermessen, seitdem sie ihre eigene Dissertation geschrieben hat. Für ihre offenen Ohren und ihre Kritik, für ihre Geduld und Hilfe und für ihre Liebe kann ich nicht genug danken. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Clemens und Alexandria	14
2.1. Die Biographie des Clemens von Alexandria	14
2.1.1. Lebensdaten	14
2.1.2. Herkunft	22
2.1.3. Bildung, Studien und Lehrer	25
2.1.4. Alexandria als Ort der Abfassung des <i>Paidagogos</i> ?	30
2.2. Zum literarischen Schaffen des Clemens von Alexandria	39
2.2.1. Der <i>Paidagogos</i>	39
2.2.2. Diatribe, Luxuskritik und C. Musonius Rufus	42
2.2.3. Weitere Schriften	49
2.2.4. Innere und äußere Chronologie der Schriften	59
2.3. Historische Rahmenbedingungen in Alexandria	62
2.3.1. Alexandria in der Antike	62
2.3.2. Das Judentum Alexandrias	70
2.3.3. Die Christen von Alexandria	73
2.4. Die Adressaten des <i>Paidagogos</i>	84
2.4.1. Christliche Adressaten	84
2.4.2. Katechese und Katechumenen	87
2.4.3. Sozialer Status der Adressaten	94
2.4.4. Die sogenannte Katechetenschule	102
2.4.5. Clemens und die Kirche	108
2.4.6. Frauen als Leserinnen und männliche Sichtweise	112
3. Die Beurteilung des Körpers	116
3.1. Der Körper im <i>Paidagogos</i> : Das Proömium des zweiten Buches (2,1,1–3).	116
3.2. Der Körper in der paganen Literatur	121
3.2.1. Frühe Entwicklungslinien	121
3.2.2. Die Stoa der Prinzipatszeit	126
3.2.3. Plutarch	130
3.3. Biblisches Menschenbild und frühchristliche Literatur	132
3.3.1. Altes Testament, Philon und Neues Testament	132
3.3.2. Der Gnostizismus	136
3.3.3. Der Enkratismus	139
3.4. Der Körper bei Clemens von Alexandria	142
3.4.1. Auseinandersetzung mit Gnostikern und Enkratiten	142
3.4.2. Die besondere Würde des Körpers	145

4. Die Sorge für den Körper	153
4.1. Befriedigung körperlicher Bedürfnisse	153
4.2. Wertschätzung von Gesundheit und langem Leben	157
4.2.1. Nichtchristliche Autoren	157
4.2.2. Christentum im allgemeinen	161
4.2.3. Clemens von Alexandria	165
4.3. Diätetik	168
4.4. Ernährung	177
4.5. Körperliche Betätigung	191
4.6. Bad und Körperpflege	211
4.6.1. Bad	211
4.6.2. Körperpflege	223
4.7. Weitere Anweisungen	230
4.7.1. Schuhe	230
4.7.2. Schlaf	232
5. Die Furcht vor dem Körper	237
5.1. Der gefährvolle Umgang mit dem Körper	237
5.1.1. Kosmetik	237
5.1.2. Haarpflege	244
5.1.3. Gefahr der Verweiblichung	257
5.2. Körpersprache und Körperbeherrschung	263
5.3. Die Scheu vor dem Körper	279
5.3.1. Scham im Reden über den Körper	279
5.3.2. Distanz gegenüber den körperlichen Ausscheidungen	280
5.3.3. Entblößung von Männern	284
5.4. Der bedrohliche Körper der Frau	289
5.4.1. Entblößung von Frauen	289
5.4.2. <i>Balnea mixta</i>	296
5.4.3. Verführung durch Frauen	304
5.5. Körper und Sexualität	315
5.5.1. Der Körper und die Normierung des Geschlechtsverkehrs	315
5.5.2. Körperliche Folgen des Geschlechtsverkehrs	328
6. Schluß	335
7. Bibliographie	345
7.1. Abkürzungen	345
7.2. Quellenverzeichnis	345
7.3. Literaturverzeichnis	357
8. Index	397
8.1. Stellenregister	397
8.2. Personen- und Sachregister	409

1. Einleitung

Der athenische Philosoph Platon (428/427–349/348 v. Chr.) gibt in einer um das Jahr 374 v. Chr. verfaßten Schrift ein Gespräch wieder, das Sokrates (etwa 470–399 v. Chr.) mit einigen Freunden geführt haben soll. Sie waren von Athen aus zu Fuß nach Peiraios gegangen, hatten dort geopfert und sich einen Festzug angesehen. Auf dem Rückweg wurden sie in das Haus eines Bekannten eingeladen und begannen dort, ein Gespräch über die Gerechtigkeit zu führen. Um die Frage zu beantworten, was Gerechtigkeit sei, entwarf Sokrates als Erzähler des Dialoges eine Stadt, in der seiner Ansicht nach die Gerechtigkeit am besten verwirklicht sei. Nachdem er die Grundsätze der für die militärischen Beschützer dieser Stadt erforderlichen Erziehung erläutert hatte, stellte er fest, detaillierte Anweisungen für das Verhalten seien nicht erforderlich, da sich alles weitere von selbst aus den Grundsätzen der Erziehung ergebe. Den Worten von Sokrates stimmte sein Gesprächspartner Adeimantos uneingeschränkt zu:

„Und das für geringer gehaltene Gesetzliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die Vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. – Was doch recht? – Dergleichen, daß die Jüngeren vor den Älteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeugungen gegen die Eltern, und wie man sich schert und kleidet und beschuht und das ganze äußerliche Ansehn, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst du nicht? – Ich auch. – Gesetze darüber zu geben, halte ich für einfältig (εὐήθης). Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. – Wie sollte es! – Es scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie einer von seiner Erziehung her anfängt, eben so auch das andere zu folgen. Oder ruft nicht immer Ähnliches das Ähnliche herbei? – Wie sollte es nicht! – [...] Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen, über dergleichen Gesetze zu geben. – Natürlich, sagte er.“¹

Sokrates und Adeimantos waren sich ganz einig darin, daß es nicht lohne, für solche Nebensächlichkeiten wie Bartpflege, Kleidung und Schuhe oder für wichtigere Verhaltensweisen wie ehrerbietiges Verhalten gegenüber Älteren und Eltern genaue Vorschriften festzulegen. Denn wenn die Grundsätze der Erziehung (παιδεία) richtig seien, ergebe sich alles Weitere daraus von selbst. War die Erziehung aber falsch, könnten auch ins einzelne gehende Anweisungen nicht helfen.

¹ Plat. rep. 425a–c; die Zitate aus antiken Autoren beruhen auf den im Quellenverzeichnis angegebenen Übersetzungen, sie wurden aber von mir am Original überprüft und gegebenenfalls – zum Teil stark – verändert. Darauf wird in der Regel nicht im einzelnen hingewiesen.

Rund 450 Jahre später schreibt der römische Philosoph Seneca (wohl 4 v. Chr.–65 n. Chr.) seinem Freund Lucilius eine Reihe von Briefen als Einführung in die Philosophie. In einem dieser Briefe referiert er die Position des Stoikers Ariston von Chios (um 250 v. Chr.), die Kenntnis der Lehrsätze der Philosophie und des höchsten Gutes sei Voraussetzung rechten Handelns. Denn „wer sie richtig verstanden und gelernt hat, schreibt sich selbst vor, was er in einer jeden Situation zu tun hat.“² Und etwas später fährt Seneca mit dem Referat Aristons fort und sagt über den Schüler der Philosophie:

„Wenn du ihn mit diesen Lehrsätzen zur Einsicht in seine Daseinsbedingungen gebracht hast und er erkannt hat, glücklich ist nicht ein Leben, das sich am Genuß orientiert, sondern an der Natur, wenn er die sittliche Vollkommenheit als einziges Gut des Menschen schätzen gelernt hat, Schande als einziges Übel meidet, alles übrige, Reichtum, Ämter, gute Gesundheit, Kräfte, Macht in ihrer Zwischenstellung sieht und weiß, daß sie weder den Gütern zuzurechnen sind noch den Übeln – dann wird er sich nicht nach einem Mahner sehnen, der Punkt für Punkt sagt: *So geh, so iß*; das gehört sich für einen Mann, das für eine Frau, das für einen Ehemann, das für einen Jungesellen.“³

Ähnlich wie Platon ging Ariston also davon aus, daß ins einzelne gehenden Verhaltensvorschriften unnötig seien, wenn zuvor die grundlegenden Wertmaßstäbe vermittelt worden seien, an denen sich alles Verhalten zu orientieren habe. Seneca widersprach gegenüber Lucilius der Ansicht Aristons und begründete ausführlich die Notwendigkeit jenes Teils der Philosophie, der sich mit den Normen für das Verhalten im täglichen Leben befaßte (*pars praeceptiva*).⁴

Rund sechshundert Jahre nach dem von Platon aufgeschriebenen Gespräch, rund 450 Jahre nach Ariston von Chios und beinahe 150 Jahre nach Seneca unternahm es an der Wende zum 3. Jh. n. Chr. ein christlicher Kenner der platonischen Werke und ein Freund der stoischen Ethik, detaillierte Verhaltensvorschriften für das alltägliche Leben zu verfassen. Die Schrift, in der er dies tat, nannte er *Der Erzieher* (*Paidagogos*). Dabei unterließ es der Autor nicht, neben zahlreichen anderen auch die von Sokrates angesprochen Fragen zu reglementieren: Er wies darauf hin, daß junge Männer in Gegenwart Älterer möglichst zu schweigen hätten, wenn sie aber gefragt würden, nur knapp antworten sollten.⁵ Er erklärte genau, wie Haar und Bart zu pflegen, wann der Schnurrbart und ob der Vollbart zu stutzen sei und warum man sich nicht rasieren dürfe.⁶ Er beschrieb die erlaubte Kleidung und zählte Farben und Stoffe auf, die man nicht tragen solle.⁷ Und er erklärte, warum Frauen Schuhe tragen sollten

² Sen. epist. 94,2.

³ Sen. epist. 94,8.

⁴ Sen. epist. 94,18–51.

⁵ Clem. Alex. paed. 2,57,1–2,58,3.

⁶ Clem. Alex. paed. 3,13,1–3,23,5 (für Männer); 3,60,2–3,63,4 (für Männer und Frauen); siehe dazu unten 5.1.2.

⁷ Clem. Alex. paed. 2,105,1–2,115,5; siehe dazu unten 5.4.1.

und Männer außer im Krieg besser nicht, wobei er auch auf Sandalen zu sprechen kam, die gemusterte Sohlen haben.⁸ Ebenso äußerte er sich über die von Ariston angesprochenen Gegenstände: So forderte er zu einem natürlichen, ungekünstelten Gang auf, der keine Ähnlichkeit mit der Bewegung von Schauspielern auf der Bühne haben dürfe.⁹ Und er wies auf die Notwendigkeit schicklichen Betragens beim Essen hin, verlangte Zurückhaltung und warnte davor, mit vollem Mund zu sprechen, sich Bart und Kleidung zu bekleckern oder wie ein Sklave laut aufzustoßen.¹⁰ Doch auch darauf beschränkte sich dieser Autor keineswegs: Auf mehr als 200 Seiten der deutschen Übersetzung des zweiten und dritten Buches seines Werkes entfaltete er ein Panorama des Verhaltens im täglichen Leben, das mehr als einmal an ein modernes Etikette- oder Benimmhandbuch denken läßt, auch wenn es das nicht ist.¹¹

Der Kenner Platons, der in diesem Punkt so gar nicht der Ansicht des Sokrates folgen wollte, heißt Clemens¹² und wird wegen seines langjährigen Aufenthalts in der ägyptischen Metropole Clemens von Alexandria genannt. Was kann diesen Mann, der eine pagane Erziehung genossen und sich dann zum Christentum bekehrt hat, dazu bewogen haben, sich Platon zufolge einfältig zu verhalten und etwas reglementieren zu wollen, woran sich Sokrates' pessimistischem Urteil zufolge ohnehin niemand halten werde? Clemens von Alexandria war jedenfalls nicht einfältig. Seine mangelnde Übereinstimmung mit dem Sokrates der platonischen *Politeia* oder mit Ariston von Chios muß andere Gründe haben.

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem *Paidagogos* des Clemens von Alexandria. Sie bemüht sich, ein allzuoft vernachlässigtes Werk des großen Theologen aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus verständlich zu machen. Sie versucht zu erklären, warum der Autor der bis ins Detail gehenden Reglementierung alltäglichen Verhaltens eine solch große Bedeutung beimaß, daß er ihr eine eigene Schrift widmete. Dabei wird sich zeigen, daß Clemens keineswegs Sokrates oder Ariston grundsätzlich widersprach, sondern lediglich eine andere Strategie zur Erreichung des gleichen Zieles verfolgte: Der Pädagoge Clemens vermittelte gerade anhand seiner Anweisungen jene von den beiden Philosophen als Grundlage der Lebenspraxis

⁸ Clem. Alex. paed. 2,116,1–2,117,4; siehe dazu unten 4.7.2.

⁹ Clem. Alex. paed. 3,68,1, siehe dazu unten 5.2.

¹⁰ Clem. Alex. paed. 2,13,1; 2,31,1f.; 2,33,1f.

¹¹ Zur Beurteilung als Etikettehandbuch siehe unten 2.4.3.

¹² Eine einheitliche Schreibweise des Namens gibt es in der deutschsprachigen Literatur nicht. In der vorliegenden Arbeit werden griechische Namen in der Regel nicht in ihrer latinisierten Form, sondern im transkribierten Original wiedergegeben. Daher wäre die Schreibweise „Klemens“ naheliegend (so etwa in der aktuellen Brockhaus Enzyklopädie). Allerdings lautet der griechische Nominativ des Namens Κλήμης (Stamm Κλημεντ-, Wegfall von ντ vor σ mit Ersatzdehnung des vorhergehenden Vokals), so daß „Klemens“ nur vermeintlich der eigentlichen Form entspricht. Daher wurde hier die Schreibweise „Clemens“ gewählt (so etwa in Der Neue Pauly).

betrachteten grundlegenden Einstellungen und Maßstäbe, die in jeder Situation des täglichen Lebens Orientierung für das Verhalten geben konnten – auch dort, wo keine konkreten Anweisungen vorlagen.

Eine besondere Rolle in dem christlichen Erziehungsprogramm des Clemens spielt das Verhältnis gegenüber dem Körper: In den ersten Sätzen des zweiten Buches seines *Paidagogos* bezeichnet es Clemens als seine Aufgabe zu beschreiben, „wie sich jeder einzelne von uns zu seinem eigenen Körper verhalten oder vielmehr wie er ihn richtig lenken muß.“¹³ Damit demonstriert er von Anfang an eine große Aufmerksamkeit für die Einstellung des Christen zu seinem Körper, die sich in den einzelnen Normen an den unterschiedlichsten Stellen widerspiegelt. Geht man diesem Hinweis aus dem Proömium des zweiten Buches nach, erkennt man, daß das Verhältnis des Christen zu seinem Körper zentraler Gegenstand der Ausführungen ist. Durch die verschiedensten Normen wird Schritt für Schritt eine Haltung gegenüber dem eigenen Körper vermittelt, die weder freizügig noch leibfeindlich ist. Diese Haltung wiederum kann stete Richtschnur des eigenen Verhaltens sein. Warum gerade der Körper eine solche Aufmerksamkeit erhält, ist eine der Fragen, welche die vorliegende Untersuchung beantworten will: Sie versucht, den clementinischen Hinweisen über die grundlegende Bedeutung des Körpers in den einzelnen Anweisungen nachzugehen. Die notwendige Selbstbeschränkung des Wissenschaftlers im Blick auf die vielfältigen Zugangsmöglichkeiten zum Werk liefert dabei Clemens selbst mit seinen deutlichen Hinweisen auf die Rolle und Bedeutung des Körpers. Der *Paidagogos* als eigenständiges literarisches Werk rechtfertigt es dabei, andere clementinische Schriften auszublenken. Ihre Bearbeitung würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Entscheidender aber ist es, daß eine solche Einbeziehung weiterer Werke den Blick auf das ganz eigene Anliegen des *Paidagogos* verstellen würde.

Bevor Fragestellung und Aufbau der Arbeit dargelegt werden, ist ein Blick auf den Forschungsstand erforderlich. Dabei muß eine einleitende Bemerkung vorausgeschickt werden: Clemens von Alexandreia ist ein frühchristlicher Autor der Zeit um 200 n. Chr. Unter den Bedingungen des modernen Wissenschaftsbetriebs befassen sich daher sowohl Theologen als auch Althistoriker mit der Interpretation seiner Werke. Diese Arbeitsteilung hat zu einer erstaunlichen und kaum erklärlichen Vernachlässigung des *Paidagogos* in der Forschung geführt: Theologen beschäftigten sich vor allem mit den *Stromateis* des Clemens, da die Bücher zwei und drei des *Paidagogos* für die klassischen Fragen der Theologie offenbar als unattraktiv oder uninteressant galten. Dagegen scheinen Historiker, die sich mit eben diesen Büchern befaßten, auf der Ebene einer alltagsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Werkes stehengeblieben zu sein. Eine moderne Monographie, die sich auch neueren Fragestellungen

¹³ Clem. Alex. paed. 2,1,2; zur Interpretation des gesamten Proömiums siehe unten 3.1.

öffnet, liegt bislang ebensowenig vor wie eine historisch fundierte Einleitung in den *Paidagogos*.¹⁴

Unter den alltagsgeschichtlich orientierten Arbeiten ist an erster Stelle trotz aller Mängel noch immer die Leidener Dissertation von P. J. G. Gussen aus dem Jahr 1955 zu nennen.¹⁵ Gussens Verdienst ist es, die kulturgeschichtlich relevanten Zitate paganer Autoren und deren Übernahme, Bearbeitung und Einsatz bei Clemens untersucht zu haben. Dessen eigenständiger Umgang mit seinen Vorlagen führte Gussen zu dem Ergebnis, der *Paidagogos* reproduziere nicht lediglich literarische Topoi, sondern nehme auf die konkreten Verhältnisse in Alexandria Bezug. Wenn Gussen dann aber auf dieser Grundlage versucht, anhand der clementinischen Schilderungen das Alltagsleben Alexandrias zu skizzieren, dann scheint ihm wie den Verfassern ähnlicher Bemühungen¹⁶ der normative Charakter des *Paidagogos* nicht deutlich genug geworden zu sein.¹⁷ Wie bei allen normativen Texten gibt es auch hier erhebliche Schwierigkeiten, von den Äußerungen auf die Tatsachen zu schließen. Das gilt genauso für ironische oder polemische Passagen, die sich ebenfalls im *Paidagogos* finden.¹⁸ Ohne zusätzliche Bezeugungen in der literarischen oder archäologischen Überlieferung führt kein sicherer Weg von den gesetzten Normen zur gelebten Praxis: Über die Ebene mehr oder weniger plausibler Hypothesen kann man nicht hinausgelangen.

¹⁴ Außerhalb der Thematik dieser Arbeit ist hier zuletzt zu nennen D. K. Buell, *Making Christians*, über das erste Buch des *Paidagogos*.

¹⁵ P. J. G. Gussen, *Leven*.

¹⁶ Vgl. etwa J. Zellinger, *Klemens*; die ältere Literatur diskutiert P. J. G. Gussen, *Leven*, 8–20; vgl. auch J. M. Blázquez, *Alta sociedad*, der sich nicht um das kritische Niveau von Gussen bemüht; vgl. jetzt A. Jakab, *Ecclesia*, 262–292, der sich methodisch auf die Vorarbeit Gussens stützt und dessen Werk unzutreffenderweise als einzigen Versuch einer Beschreibung des christlichen Lebens von Alexandria bezeichnet (259).

¹⁷ In einigen Darstellungen des Alltagslebens dient Clemens als eine Art unerschöpflicher „Steinbruch“; vgl. etwa J. Marquardt, *Privatleben* (zit. als J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*); vgl. auch A.-G. Hamman, *Erste Christen*.

¹⁸ Es ist zutreffend, was A. Jakab, *Ecclesia*, 260, über Clemens' Anliegen schreibt: „Sein Ziel ist es nicht gewesen, uns ein Bild oder eine Darstellung der christlichen Gesellschaft oder Gemeinde zu bieten, sondern seinen Hörern, die in einem gehobenen sozialen Milieu lebten, einen ‚Code guter christlicher Lebensführung‘ vorzuschlagen“ (meine Übersetzung); wenn er außerdem die Ansicht vertritt, der *Paidagogos* repräsentiere für das Alexandria des 2. Jhs. n. Chr. das, was Petronius' *Satyricon* für das Italien des 1. Jhs. darstellte (258), so ist daran allenfalls richtig, daß beide gleichermaßen *nicht* unmittelbar als Schilderungen des tatsächlichen Verhaltens verstanden werden dürfen; und in der Tat merkt Jakab an: „Kann man wirklich Genaues über das Leben der Christen von Alexandria sagen, oder muß man sich mit der Phantasie begnügen?“ (262, meine Übersetzung); indem er aber dann anhand des *Paidagogos* ausführlich das Leben wohlhabender alexandrinischer Christen beschreibt (262–292), wischt er offenbar mögliche Zweifel beseite und beantwortet seine selbstgestellte Frage positiv.

In seinem einflußreichen Werk „Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst“ hat E. R. Dodds die These einer pessimistischen Grundstimmung im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert als einem Zeitalter des Niedergangs vertreten. Kennzeichnend sei ein negatives Verhältnis zur Welt gewesen, das sich auch in großer Distanz zum Körper ausgedrückt habe.¹⁹ Wenn auch die pauschale Charakterisierung als Zeit des Niedergangs und der Angst kritisiert werden muß,²⁰ so ist doch die Beobachtung zutreffend, daß bei den Schriftstellern dieser Epoche zahlreiche ungemein abschätzige Äußerungen gegenüber dem Körper zu finden sind: „Heiden und Christen (wenn auch nicht alle Heiden und alle Christen) wetteiferten miteinander in der Schmähung des Körpers.“²¹ Dabei konnte Dodds auch von einem regelrechten Haß gegenüber dem Körper sprechen, den er bei Heiden, vor allem aber bei Christen zu finden glaubte.²² Er vertrat daher die Ansicht,

„daß die gesamte Kultur jener Zeit daran erkrankt war, daß sie die menschlichen Verhältnisse verachtete und den Körper haßte, daß die Symptome dieser endemischen Krankheit sich abgeschwächt bei Heiden mit rein hellenischer Bildung zeigten, während sie hauptsächlich bei Christen und Gnostikern in ihrer extremeren Form zum Ausbruch kam.“²³

Aber es ist nicht nur einseitig, sondern auch hinderlich, bloß von „Körperhaß“ zu sprechen. Geht man mit dieser Perspektive an die antiken Texte heran, sind die milderen Töne, die es bei Heiden und Christen ebenfalls gegeben hat, kaum noch wahrnehmbar. Hier ist vor allem an das besondere Interesse für die körperliche Gesundheit zu denken, welches gerade die Literatur des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts und auch den *Paidagogos* kennzeichnet.²⁴

C. Schneider hatte ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen von Dodds' Buch den Begriff einer christlichen „Körperfreudigkeit“ geprägt,²⁵ dabei allerdings zurecht eine differenziertere Position vertreten, als dieser Begriff zunächst nahelegen mag: Auch er sah insbesondere die christliche Distanz gegenüber dem Körper, bemerkte aber, es sei für jede christliche Lehre schwer gewesen, „das Fleisch *nur* negativ zu bewerten.“²⁶ „Körperhaß“ und „Körperfreudigkeit“ sind also die pointiert bezeichneten Pole, zwischen denen die Einstellungen der frühen Christen gegenüber ihrem Körper eingeordnet werden können. Für Clemens von Alexandria trifft weder das eine noch das andere Extrem zu. Es ist ein Anliegen dieser Arbeit, nicht nur der philosophisch

¹⁹ E. R. Dodds, Heiden.

²⁰ Vgl. P. Brown, Letzte Heiden, 32–36.

²¹ E. R. Dodds, Heiden, 39; siehe dazu unten Kapitel 3.

²² E. R. Dodds, Heiden, 39; für die christlichen Asketen spricht er von „Körperhaß“ (132f. Anm. 85 zu S. 39).

²³ E. R. Dodds, Heiden, 43.

²⁴ Siehe dazu unten Kapitel 4.

²⁵ C. Schneider, Geistesgeschichte, Bd. 1, 432; 433.

²⁶ C. Schneider, Geistesgeschichte, Bd. 1, 434 (Hervorhebung im Original).

geprägten Distanz gegenüber dem Körper nachzugehen, sondern auch dessen positive Einschätzung hervorzuheben, die nicht nur, aber auch theologische Wurzeln hat.

Damit soll der Blick auf jene Literatur gerichtet werden, die sich mit dem Körper im *Paidagogos* befaßt. Bereits Ae. Decker²⁷ hatte 1936 die körperliche Dimension vieler Anweisungen bemerkt, hat es aber bei einer weitgehend interpretationsfreien Zusammenstellung einschlägiger Stellen bewenden lassen, wobei er sich beinahe ausschließlich von den Vorgaben hat leiten lassen, die Clemens selbst in der Anordnung seines Stoffes gemacht hat. So finden sich Kapitel über die Ehe mit Blick auf ihre körperlichen Auswirkungen, über Bad, Leibesübungen, Nahrung, Wein, Schlaf, Haarpflege, Öle und Salben. Ein eigenständiger systematischer Zugriff fehlt beinahe völlig. Lediglich das Kapitel über „Medizinisches“ findet kein Äquivalent in Clemens' eigener Gliederung. Hilfreich sind aber die Hinweise auf Parallelen in der paganen Literatur.

F. Quatember hat in seiner 1942 erschienenen theologischen Dissertation über den *Paidagogos* dem Körper ein eigenes Kapitel gewidmet und auf dessen große Bedeutung im Aufbau des Werkes aufmerksam gemacht:²⁸

„Ja, es war das vornehmste, wenn nicht ausschließliche Ziel des Pädagogus, eine Richtschnur zu geben, wie sich der Christ in seinem täglichen Leben zu *seinem Körper und all dem, was mit ihm und der Sorge für ihn zusammenhängt*, verhalten soll.“²⁹

Quatember bemühte sich aber anders als Decker, die Eigenständigkeit der christlichen Position des Clemens zu betonen und eine Abhängigkeit von paganer Moral zu widerlegen. So nahm er eine ausgesprochen positive Beurteilung des Körpers bei Clemens wahr und stellte ihr ein negatives Urteil der nichtchristlichen Zeitgenossen entgegen. Diese sicherlich auch apologetisch begründete Perspektive verstellte ihm den Blick auf die differenziert zu betrachtenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den paganen Moralisten und Clemens ebenso wie auf die bei diesem begegnende Skepsis gegenüber dem Körper.³⁰

Weder Deckers noch Quatembers Erkenntnisse haben wesentliche Auswirkungen auf die Forschung gehabt. Noch in einer neueren spanischen Edition des *Paidagogos*

²⁷ Ae. Decker, Kenntnis.

²⁸ F. Quatember, Lebenshaltung, insbesondere 122–148 („Das Leib-Seele-Problem“).

²⁹ F. Quatember, Lebenshaltung, 132 (Hervorhebung im Original gesperrt); vgl. 122.

³⁰ F. Quatember, Lebenshaltung, 153, schreibt in der Zusammenfassung seiner Arbeit, Clemens wolle mit den Zitaten aus paganen Schriftstellern „den aus dem Heidentum gekommenen Lesern zeigen, daß die Lehren der Hl. Schrift, d. h. des Christentums, nicht gar so etwas ihnen Fremdes sind. Aus diesem Grund bemüht er sich, in ihrer Sprache zu reden. Er wollte sich ihnen anpassen, um alle Mittel zu ihrer Rettung zu benützen.“ Dies erkennt in bestürzender Weise, daß nicht Clemens sich einer ihm fremden Literatur bedient oder sich seinen Adressaten anpaßt, um das Evangelium zu verbreiten, sondern daß er selbst ein Kind der paganen Kultur ist und nichts anderes tut als in seiner eigenen Sprache die Konsequenzen aus seinem christlichen Glauben zu ziehen.

konnte in völliger Mißachtung der Ergebnisse Quatembers die Rolle und Bedeutung des Körpers in einer Fußnote mit einer lapidaren Bemerkung abgetan werden: Das Wort „Körper“ habe an der behandelten wie an einigen anderen Stellen bei Clemens keinen völlig negativen Sinn, der Körper werde aber nicht immer mit dieser Wertschätzung betrachtet. Für Clemens sei die vernünftige Seele der wichtigste Teil des Menschen, aber auch der Körper habe *seine* Bedeutung.³¹ So knapp darf in der modernen Forschung, die an Fragen der Körperlichkeit großes Interesse zeigt, die Bedeutung des Körpers bei Clemens nicht abgetan werden.³²

A. Richlin hat in einem Aufsatz aus dem Jahre 1997 Gegenstände einer vollständigen Geschichte des Körpers (*body history*) aufgezählt: Neben Sexualität und Geschlechtlichkeit nannte sie auch Nahrung, Ausscheidungen, Rasse, Körperpflege, Kleidung, Haartracht, Gestik und Tod.³³ Die inhaltliche Übereinstimmung mit dem Programm des *Paidagogos* ist auffallend: Vieles wird bei Clemens thematisiert, was in dieser Auflistung genannt wird: Außer Rasse und Tod werden alle genannten Punkten bei Clemens aufgegriffen, indem hierfür detaillierte Normen aufgestellt werden. Anders formuliert: Der *Paidagogos* kann als herausragende Quelle zur antiken Körpergeschichte im allgemeinen und zur christlichen Körpergeschichte im besonderen angesehen werden. Diese Sichtweise auf den *Paidagogos* ist in der Forschung bislang noch nicht konsequent eingenommen worden.

Auch in P. Browns 1988 erschienener wegweisender Monographie „The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity“³⁴ finden sich in dem Kapitel über Clemens einige Hinweise auf das Verhältnis zum Körper, der Schwerpunkt liegt aber deutlich auf der Sexualmoral. Quellengrundlage ist nicht allein der *Paidagogos*, sondern auch die *Stromateis*. Brown spiegelt damit die Schwerpunktsetzung der Forschung wider: Fragen von Ehe und Sexualität bei Clemens wurden immer wieder untersucht,³⁵ eine Konzentration auf den *Paidagogos* als ein eigenständiges Werk fand angesichts der erheblich ausführlicheren Äußerungen über das Thema in den *Stromateis* nicht statt.

Daran hat sich seitdem kaum etwas geändert. Ansätze zu einer weiter gefaßten Interpretation des *Paidagogos* unter der Perspektive des Körpers finden sich in einem Aufsatz von A. Breitenbach aus dem Jahre 2002, der sich mit der medizinischen und

³¹ „*Su importancia*“ (kursiv im Original); Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, ed. M. Merino/E. Redondo, Anm. 215 zu paed. 2,115,3.

³² Vgl. R. Porter, *History* (1991), 206–232; ders., *History* (²2001), 233–260.

³³ A. E. Richlin, *Towards a History*, 17: “food, excrement, race, the care of the self, clothing, hair, gesture, and death”; der *Paidagogos* wird bei ihr nicht erwähnt.

³⁴ Auf deutsch erschienen unter dem sinnentstellenden Titel: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München/Wien 1991; V. L. Wimbush/R. Valantasis (Hg.), *Asceticism*, bezeichneten Browns Buch in ihrer Einleitung als “the standard historical-interpretative work on early Christianity” (XXI).

³⁵ Vgl. etwa J.-P. Broudhoud, *Mariage*; C. Tibiletti, *Clemente*.

gesundheitliche Aspekte aufgreifenden Argumentation des Clemens befaßt.³⁶ Der Verfasser sieht die Funktion dieser Begründung in einer Unterstützung der clementinischen Verhaltensnormen, gleichsam als „flankierende Argumente“,³⁷ und unterstreicht den Gegensatz einer solchen Begründung zur paganen Ethik. Es ist richtig, wenn Breitenbach auf die große Bedeutung gesundheitlicher Argumente im *Paidagogos* hinweist. Das Thema ist dabei aber nur angerissen worden. Insbesondere das als gegensätzlich geschilderte Verhältnis der clementinischen Perspektive zur paganen muß als allzu schematisch zurückgewiesen werden: Eine solche Betrachtungsweise ist nur möglich, wenn man wie Breitenbach die pagane Literatur zur gesunden Lebensführung im Alltag (Diätetik) ausblendet. Auch fehlt bei ihm eine Einordnung medizinischer Argumente in das Verhältnis zum Körper als dem übergeordneten Thema des *Paidagogos*.

Angesichts der Quellengattung des *Paidagogos*, die eine alltagsgeschichtliche Interpretation ausschließt, sowie angesichts neuerer Forschungstendenzen versucht die vorliegende Untersuchung, eine exemplarische Körpergeschichte als Geschichte der Normen zum Körper zu schreiben. Dies geschieht mittels einer ideen- und geistesgeschichtlichen Analyse des *Paidagogos* im Kontext der Zweiten Sophistik, die zugleich einen Beitrag zur antiken Mentalitätsgeschichte leistet.³⁸ Wie zu zeigen sein wird, bietet dieser Ansatz die Möglichkeit, Clemens' eigenständiges Anliegen herauszuarbeiten. Gerade im Verhältnis des einzelnen Christen zu seinem Körper läßt sich die spannungsvolle Auseinandersetzung von Clemens mit den unterschiedlichen ihn prägenden Traditionen besonders gut nachvollziehen: Das gilt für die Ablehnung seiner Ansicht nach irrgläubiger christlicher Positionen ebenso wie für die Aufnahme paganer Moralistik.

Vor dem Hintergrund der Forschungslage kann nun der Gang der vorliegenden Untersuchung dargestellt werden: Sie hat zwei Schwerpunkte, die beide mit dem Interesse verbunden sind, den *Paidagogos* aus sich selbst heraus verständlich zu machen. Als literarisches Werk hat der *Paidagogos* einen Autor, einen historischen Kontext und Adressaten. Er ist nicht voraussetzungslos entstanden, und eben diese Voraussetzungen müssen beleuchtet werden. Daher geht es in Kapitel 2 („Clemens und Alexandria“) darum, die Biographie und die Schriften des Clemens zu betrachten, den alexandrinischen Hintergrund seines *Paidagogos* zu untersuchen und nach den Adressaten dieser Schrift zu fragen. Dies ist keineswegs lediglich eine Illustrierung

³⁶ A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*.

³⁷ Vgl. A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 29.

³⁸ Zum Begriff der Mentalitätsgeschichte vgl. nur P. Dinzelsbacher, *Theorie*. Siehe etwa die Beiträge zu den Begriffen „Sexualität/Liebe“, „Körper und Seele“ und „Krankheit“ in P. Dinzelsbacher (Hg.), *Mentalitätsgeschichte*; zur Zweiten Sophistik vgl. etwa G. Anderson, *Second Sophistic*; E. L. Bowie, *Literature*; T. Whitmarsh, *Literature*.

des Kontextes, in dem der *Paidagogos* verfaßt worden ist, sondern ein eigenständiger Beitrag zur Forschung, die sich bislang nicht darum bemüht hat, dieses Werk einer gründlichen, historisch fundierten Untersuchung zu unterziehen. Dies ist der erste Schwerpunkt der Arbeit, der auch dem Fortgang der Untersuchung dient.

Der zweite Schwerpunkt befaßt sich mit dem Körper im *Paidagogos*: Um den Ausgangspunkt der clementinischen Haltung gegenüber dem Körper verstehen zu können, wird zunächst in Kapitel 3 („Die Beurteilung des Körpers“) ein Überblick über die Wertung des Körpers in paganer, jüdischer und christlicher Tradition gegeben und nach den Ursprüngen des clementinischen Körperbildes gefragt. Denn Clemens erfindet seine Einstellung gegenüber dem Körper nicht neu. Sie speist sich in eigentümlicher Weise aus der griechischen und der biblischen Anthropologie, die miteinander eine neuartige Verbindung eingehen und ein charakteristisches Körperbild zur Folge haben, und grenzt sich gegen leibfeindliche christliche Tendenzen ab. Dabei wird insbesondere das Proömium des zweiten Buches zu betrachten sein, in dem Clemens seine große Aufmerksamkeit für den Körper im Rahmen seiner praktischen Ethik zum Ausdruck bringt.

In Kapitel 4 („Die Sorge für den Körper“) geht es um jene Normen, die eine aufgeschlossene oder positive Beurteilung des Körpers zum Ausdruck bringen. Hierbei spielt gesundheitsförderliches Verhalten eine besondere Rolle. Um Clemens nicht isoliert zu betrachten, wird dabei besonderes Augenmerk auf die Tradition diätetischer Literatur gerichtet. Indem Clemens bestimmte Verhaltensweisen aufgrund ihrer Auswirkungen auf die Gesundheit empfiehlt oder ablehnt, vermittelt er eine Einstellung gegenüber dem Körper, die sich dessen Wohlergehen zu einem wichtigen, stets gegenwärtigen Anliegen macht und somit keineswegs von Gleichgültigkeit oder Ablehnung gekennzeichnet ist.

Dem steht eine distanzierte oder skeptische Betrachtung des Körpers gegenüber, die in Kapitel 5 („Die Furcht vor dem Körper“) betrachtet wird. Denn es soll keineswegs unterstellt werden, Clemens beurteile den Körper ausschließlich wohlwollend. Wenn auch die Sorge für den Körper als legitimes Anliegen beschrieben wird, so ist damit niemals übertriebener Körperlichkeit das Wort geredet. Im Umgang mit dem Körper lauern in den Augen von Clemens Gefahren, die ein ausschließlich positives Körperbild, wie Quatember es zeichnen wollte, als falsch erweisen. Die Distanz gegenüber dem Körper teilt der Alexandriner mit vielen seiner christlichen und nicht-christlichen Zeitgenossen. Besonders charakteristisch für den Christen Clemens ist die Verbindung dieser Skepsis mit einer angenommenen Gefährdung der Sittlichkeit im Bereich der Sexualität. Diese nimmt in seinem Denken aber noch keineswegs jene zentrale Stelle ein, die ihr bei späteren christlichen Autoren – und entsprechend in der

modernen Historiographie – beigemessen wird.³⁹ Dennoch sind zahlreiche auf den Körper bezogene Normen unter dem Gesichtspunkt einer Minimierung der Möglichkeit zur Verführung durch Frauen zu sehen: Dies gilt in besonderem Maße für die Ablehnung von Schönheitspraktiken.⁴⁰

Im Verhalten gegenüber dem Körper teilt der einzelne Mensch auch etwas über sich selbst mit: Für Clemens spielt der Gedanke eine wichtige Rolle, daß der Charakter eines Menschen an seinem Äußeren abzulesen sei. Die Normen zum Körper sollen daher nicht nur eine Weise des Umgangs mit dem Körper konstituieren, sondern auch ein weitgehend einheitliches christliches Erscheinungsbild, das Clemens einmal geradezu mit einer Tracht vergleicht: „Denn wie der Soldat und der Matrose und der Magistrat, so hat auch der Sittsame (σώφρων) seine besondere Tracht, nämlich die unaufwendige und anständige und saubere.“⁴¹

Wie bereits deutlich geworden ist, spielt die Frage nach dem Verhältnis der clementinischen Normen zur paganen und biblisch-christlichen Tradition eine wichtige Rolle. Dieser Frage, die in der Forschung unterschiedlich beurteilt wird, gilt in der vorliegenden Arbeit ein besonderes Augenmerk. Clemens war ein gebildeter Grieche, der zum Christentum konvertierte. Mit seiner Herkunft steht er in einer kulturellen Tradition, die seine Normen in großem Maße prägt. Viele seiner Anweisungen entsprechen dem, was sich philosophisch gebildete Nichtchristen unter einem guten und angemessenen Verhalten vorstellten. Einige Anweisungen sind sogar wörtlich von dem stoischen Philosophen Musonius übernommen.⁴² Darüber hinaus zeigt sich die Nähe zur paganen Tradition auch in der Vielzahl von Zitaten aus antiken Autoren, die Clemens zur Illustrierung oder Bekräftigung seiner Normen dienen. Daher stellt sich die Frage, inwiefern sich die clementinische christliche Moral von der paganen unterscheidet.

Natürlich ist es zutreffend, daß sich die Begründungsstruktur verändert, indem auf Gott und die christliche Heilsgeschichte bezug genommen wird. Darüber hinaus spielen neutestamentliche Normen sowie das Verhalten Jesu, wie es in den

³⁹ Es ist nicht zutreffend, wenn A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 38, behauptet: „Die Thematik, die Klemens im zweiten Buch am ausführlichsten behandelt, ist die Zeugung von Kindern“. 18 Seiten der deutschen Übersetzung sind der Sexualität gewidmet, dagegen 21 Seiten dem Essen und weitere 17 Seiten dem Trinken: Der Ernährung widmet Clemens also doppelt so viel Raum wie der Reglementierung des Geschlechtsverkehrs!

⁴⁰ Hierunter sind all jene Maßnahmen zu verstehen, welche zu einem schönen Aussehen beitragen sollen, wie Haarpflege, Depilation und Kosmetik sowie die Verwendung von wertvoller Kleidung oder kostbarem Schmuck. Der Begriff erscheint angemessener als das altgriechische Wort „Putz“, das insbesondere in dem Kompositum „Putzsucht“ (φιλοκοσμία, siehe auch καλλωπισμός bzw. καλλωπίζεσθαι) in O. Stählins Übersetzung des *Paidagogos* eine große Rolle spielt.

⁴¹ Clem. Alex. paed. 3,53,5; zur festen Tracht einzelner Berufe siehe auch Dion Chrys. 72,1f.

⁴² Zu Musonius siehe unten 2.2.2.

Evangelien dargestellt wird, bei der Ausgestaltung der Vorschriften eine wichtige Rolle: So kann Clemens den Christen nicht verbieten, was Christus selbst getan hat – wie etwa Wein zu trinken.⁴³ Clemens nimmt also auf die Schriften des Neuen Testaments Bezug – und ebenso auf jene des Alten Testaments, welche sich das junge Christentum bis auf wenige Ausnahmen von Anfang an zu eigen gemacht hat. Die Zahl biblischer Zitate überwiegt die Zitate nichtchristlicher Autoren. Insbesondere die alttestamentliche Weisheitsliteratur, die zahlreiche lebenspraktische Anweisungen gab, wird immer wieder herangezogen. Außerdem kannte Clemens einen wichtigen Teil der christlichen Literatur seiner Zeit. Er verarbeitet also nicht nur nichtchristliche Literatur, sondern auch jene Schriften, auf die sich das frühe Christentum als Zeugnisse und Deutungen der Offenbarung berufen hat. Insofern schreibt Clemens keineswegs die pagane Moral ab, sondern arbeitet sie in eine christliche Moral um.⁴⁴ Indem er sich die stoische Forderung einer logosgemäßen, vernünftigen Lebensweise zu eigen macht und diesen Logos mit Christus identifiziert, erhält seine stoisch inspirierte Moral einen eigenen christlichen Charakter. Der Kommentator der französischen Ausgabe des *Paidagogos*, H.-I. Marrou, schrieb hierzu: „Der gesamte *Paidagogos* spielt Seite um Seite mit der Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes ΛΟΓΟΣ“.⁴⁵ Ähnliches gilt für das Verhalten gemäß der Natur des Menschen (κατὰ φύσιν): Indem die Natur als Schöpfung Gottes angesehen wird, sind naturgemäßes und gottgemäßes Verhalten deckungsgleich.⁴⁶

Es stellt sich aber die Frage, ob dies der einzige Aspekt einer Christianisierung der paganen Moral ist, wie sie Clemens im *Paidagogos* betrieben hat, oder ob es darüber hinaus noch weitere Veränderungen gegeben hat. Auch hierbei erweist sich die Schwerpunktsetzung auf die Normierung des Verhaltens gegenüber dem Körper als fruchtbar. Denn die Veränderungen in der Einstellung gegenüber dem Körper sind ein wichtiger Indikator dafür, daß trotz zahlreicher oberflächlicher Übereinstimmungen das Verhältnis von paganer und christlicher Moral mit dem Kriterium einer vermeintlichen Kontinuität nicht zureichend erfaßt werden kann. Damit werden Anregungen aufgegriffen, wie sie M. Foucault in seinen einflußreichen Büchern über die Sexualität in der Antike entwickelt hat, ohne sie noch in dem geplanten Band über die frühchristliche Sexualität ausführen zu können.⁴⁷ Er forderte dazu auf, nicht von

⁴³ Clem. Alex. paed. 2,32,2–2,33,1.

⁴⁴ Vgl. H.-I. Marrou, Introduction Générale, 57–59.

⁴⁵ H.-I. Marrou, Humanisme, 346 (meine Übersetzung); vgl. auch J. Behr, Asceticism, 158–164; M. J. Edwards, Clement; vgl. allg. L. Abramowski, Logos.

⁴⁶ Vgl. J. Stelzenberger, Beziehungen, 158–185, zu Klemens 166–170; M. Pohlenz, Stoa, Bd. 1, 417–419; M. Forschner, Κοινὸς νόμος, insbesondere 16–20.

⁴⁷ „Histoire de la sexualité“ (1984), auf deutsch unter dem Titel „Sexualität und Wahrheit“: M. Foucault, Gebrauch; ders., Sorge; der geplante Band über das frühe Christentum konnte aufgrund von Foucaults Tod nicht mehr erscheinen; ein Beitrag über Iohannes Cassianus

Kontinuität zu reden, sondern vielmehr von Gemeinsamkeiten zwischen paganer und christlicher Sexualmoral in den vier Themenschwerpunkten Körper, Ehe, Beziehungen zwischen Männern und Weisheit.⁴⁸ Der Körper kann mit bezug auf Foucault demnach als einer der vier Schwerpunkte einer Haltung sexueller Strenge angesehen werden, bei denen es in der Entwicklung von der nichtchristlichen Antike zum Christentum zwar nicht Kontinuität, wohl aber erkennbare Gemeinsamkeiten gegeben hat. Was Foucault über die Sexualität sagte, gilt weitgehend auch für das Verhältnis gegenüber dem Körper: Die oberflächliche Übereinstimmung von Normen sollte nicht als ein Zeichen ungebrochener Kontinuität angesehen werden. Vielmehr ist es nötig, wie bei Foucault nach dem Wandel in den untergründigen Haltungen und Einstellungen zu sich selbst zu fragen. Die Antwort ergibt sich, so das Ergebnis der vorliegenden Arbeit, aus dem veränderten Verhältnis zum Körper. Dabei wird auch der Tatsache Rechnung getragen, daß die Sexualität nicht der zentrale Gegenstand der Aufmerksamkeit in der philosophischen Reglementierung des Verhaltens gewesen ist, sondern mit anderen körperlichen Lüsten, insbesondere mit der Ernährung, auf einer Stufe stand. Indem Clemens aus Gründen, die noch darzulegen sein werden, ein eigenes Verhältnis zum Körper vermitteln wollte, erhielt seine Aufnahme paganer Moral bei aller Ähnlichkeit der einzelnen Verhaltensanweisungen einen neuen, eigenständigen – einen christlichen Charakter.

liegt vor mit: ders., Kampf; vgl. auch D. Boyarin/E. Castelli, Introduction; vgl. insgesamt U. J. Schneider, Foucault, insbesondere 186–205.

⁴⁸ M. Foucault, Gebrauch, 32.

2. Clemens und Alexandria

2.1. Die Biographie des Clemens von Alexandria

2.1.1. Lebensdaten

Über das Leben des Clemens von Alexandria gibt es nur sehr wenige Informationen. Die wichtigste biographische Quelle neben den Angaben, die Clemens selbst in seinen Schriften macht, stellt der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea (vor 264/265–339/340 n. Chr.) dar, der zu Beginn des 4. Jhs. v. Chr. seine *Kirchengeschichte* verfaßt hat.¹ Die genauen Lebensdaten von Clemens sind nicht bekannt. Der Zeitpunkt seiner Geburt kann nur ungefähr aus den spärlichen vorhandenen Daten über seine Wirksamkeit und seinen Tod gefolgert werden.² Iulius Africanus (um 160–nach 240 n. Chr.), ein jüngerer Zeitgenosse des Clemens, berichtet in seiner *Chronographie*, die nicht direkt überliefert ist, Clemens sei unter dem Princeps Commodus (Alleinherrscher 180–192 n. Chr.) bekannt geworden.³ Ob diese Angabe aber auf Kenntnissen beruht, die er in Alexandria erworben hat,⁴ oder auf einer Interpretation der clementinischen *Stromateis*, kann nicht festgestellt werden. Denn in diesem Werk läßt Clemens seine chronologischen Ausführungen immer wieder mit dem Tod des Commodus enden.⁵ Aus dieser Beobachtung folgerte Eusebius von Caesarea in seiner

¹ Die letzte Redaktionsstufe stammt aus der Zeit nach 312/313 n. Chr.; anders R. W. Burgess, *Dates*; vgl. T. D. Barnes, *Constantine*, 128f., demzufolge die hier relevanten Bücher noch vor der Wende zum 4. Jh. n. Chr. verfaßt worden seien; zu Eusebius vgl. 81–188; R. M. Grant, *Eusebius*; F. Winkelmann, *Euseb.*

² Zur Chronologie vgl. die Angaben bei A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 5–8; zur Biographie vgl. R. B. Tollinton, *Clement*, Bd. 1, 1–30; F. Quatember, *Lebenshaltung*, 11–28; J. Ferguson, *Clement*, 13–17; E. A. Clark, *Clement's Use*, 89–94; R. Feulner, *Clemens*, 14–20.

³ Abgedruckt in GCS 12=Clemens, Bd. 1, IX (Ἐπὶ Κομμόδου Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγνωρίζετο).

⁴ Siehe Eus. hist. eccl. 6,31,2 (Iulius Africanus sei vom Ruf des Philosophen und Bischofs Heraklas nach Alexandria gelockt worden).

⁵ Clem. Alex. strom. 1,139,2. 5; 1,140,6f.; 1,144,2–5; 1,145,5; 1,147,4; möglicherweise lagen Clemens schon chronographische Werke vor, die auch den Tod des Commodus anführten (vgl. Clem. Alex. strom. 1,147,4: „Andere sagten bei ihrer Berechnung, es seien [...] bis zum Tode des Commodus 1842, wieder andere 1921 Jahre“); dann müßte seit dem

Kirchengeschichte, die *Stromateis* seien unter Septimius Severus (193–211 n. Chr.), dem Nachfolger des Commodus, verfaßt worden.⁶ Darüber hinausgehende Informationen werden Eusebius daher in dieser Frage nicht vorgelegen haben.

Zwei weitere Angaben aus späterer Zeit finden sich in der *Chronik* des Hieronymus (um 347–419 n. Chr.), einer um 380 n. Chr. angefertigten Übersetzung und Fortführung der Zeittafeln in der *Chronik* des Eusebius: Zum Jahr 193/194 n. Chr. schreibt er, Clemens und Pantainos seien die gewandtesten Erörterer der christlichen Lehren.⁷ Und zum Jahre 203/204 n. Chr. heißt es, Clemens habe in dieser Zeit viele verschiedene Bücher geschrieben.⁸ Auf welche Werke sich Eusebius (und mit ihm Hieronymus) hier bezieht, ist unklar. In seinem Werkverzeichnis christlicher Schriftsteller *De viris illustribus* (392/393 n. Chr.) stellt Hieronymus außerdem fest, Clemens habe während der Herrschaftsjahre von Septimius Severus (193–211 n. Chr.) und dessen Sohn Marcus Aurelius Antoninus (Caracalla) (211–217 n. Chr.) hohes Ansehen genossen.⁹ Aus all diesen Angaben wird im allgemeinen auf eine Geburt des Clemens etwa zwischen 140 und 150 n. Chr. geschlossen,¹⁰ so daß er in den 90er Jahren des 2. Jhs. in seinem fünften oder sechsten Lebensjahrzehnt gestanden hätte.

Die nächsten Nachrichten, die bei Eusebius überliefert sind, betreffen das Ende von Clemens' Aufenthalt in Alexandria. Dies ist von großer Bedeutung, da der *Paidagogos*, wie noch zu zeigen sein wird, in Alexandria verfaßt worden ist.¹¹ Eine ausdrückliche Bemerkung hierüber findet sich nicht. Vielmehr berichtet Eusebius, wegen der Verfolgungen sei außer dem erst siebzehnjährigen Origenes kein Lehrer in Alexandria zurückgeblieben, der eine Unterweisung im Wort Gottes hätte erteilen können. Daher sei Origenes trotz seiner jungen Jahre zum Leiter der Katechetenschule berufen worden.¹² In Verbindung mit der Bemerkung, Clemens habe bis zur Zeit der Verfolgungen die Katechetenschule geleitet,¹³ ist daraus geschlossen worden, er habe damals deren Leitung aufgegeben (ohne sich um eine Nachfolgeregelung zu kümmern), um vor den Verfolgungen zu fliehen. Da für die Folgezeit keine weiteren

Tod des Commodus schon einige Zeit verstrichen sein; vgl. auch A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 8.

⁶ Eus. hist. eccl. 6,6.

⁷ Hier. chron. ad 2210 (*in disputatione dogmatis nostri disertissimi habentur*).

⁸ Hier. chron. ad 2220 (*Clemens his temporibus libros componebat und Clemens multa et varia conscripsit*).

⁹ Hier. vir. ill. 38 (*floruit autem Severi et Antonini, filius eius, temporibus*).

¹⁰ Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 12; eine sehr späte Ansetzung der Geburt ca. 160 n. Chr. bei W. H. Wagner, Art. Clement of Alexandria, in: *Encyclopedia of Early Christianity*, hg. v. E. Ferguson, New York/London 1990, 214–216, hier 214.

¹¹ Siehe unten 2.1.4.

¹² Eus. hist. eccl. 6,3,1–3.

¹³ Eus. hist. eccl. 6,6.

Nachrichten über Clemens vorliegen, wird allgemein angenommen, er sei nicht nach Alexandria zurückgekehrt.

Die in Rede stehenden Verfolgungen begannen Eusebius zufolge im zehnten Herrschaftsjahr des Septimius Severus kurz nach dem Amtsantritt des Bischofs Demetrius und fanden zur Zeit der Statthalter Laetus und Aquila „an allen Orten“ (κατὰ πάντα τόπον) statt. Die genaueren Angaben lassen aber darauf schließen, daß sie auf Ägypten, vielleicht sogar auf Alexandria beschränkt waren. Dort, als dem „Hauptkampfplatz“ der Verfolgungen, habe es zahlreiche Martyrien gegeben, da Christen aus anderen Teilen Ägyptens dorthin gebracht worden seien. Die Ernennung des Origenes zum Leiter der Katechetenschule wird in enger Verbindung mit den Verfolgungen des Aquila erwähnt.¹⁴

Hier müssen nun die chronologischen Angaben genauer betrachtet werden, um bestimmen zu können, wann genau die genannten Verfolgungen stattfanden, und damit auch, wann Clemens Alexandria verlassen haben dürfte. Das zehnte Herrschaftsjahr des Septimius Severus war der Zeitraum entweder von August 201 bis August 202 oder von April 202 bis April 203 n. Chr.¹⁵ Demetrius war allerdings bereits ab 188/189 n. Chr. Bischof von Alexandria und übte dieses Amt bis 231/232 n. Chr. aus.¹⁶ Hier erscheint eine Harmonisierung beider Angaben des Eusebius kaum möglich¹⁷ – ein Indiz dafür, daß die Chronologie hier äußerst unsicher ist. Q. Meacius Laetus ist als *praefectus Aegypti* von Mai 200 bis Februar 203 n. Chr. bezeugt, sein Nach-Nachfolger Ti. Claudius Subatianus Aquila von Oktober/November 206 bis Januar/Februar 211 n. Chr. Dessen Vorgänger Claudius Iulianus wird nicht bei Eusebius erwähnt, ist aber epigraphisch und papyrologisch bezeugt für die Zeit von August 203 bis 205/206 n. Chr.¹⁸ Unter ihm könnten die Christen, wie das Schweigen von Eusebius nahelegt, unbehelligt geblieben sein. Die Aktionen, von denen hier die Rede ist, wären demnach nicht kontinuierlich gewesen, sondern hätten von den Aktivitäten und Interessen der Präfecten abgehangen, was für die Zeit vor den decischen Verfolgungen üblich gewesen ist.

Das Geburtsjahr des Origenes liegt den Angaben in der Literatur zufolge um 185/186 n. Chr.,¹⁹ so daß er in der Tat im Jahre 202/203 n. Chr. im achtzehnten

¹⁴ Eus. hist. eccl. 6,1; 6,2,2f.; 6,3,3; 6,5,2.

¹⁵ Vgl. T. D. Barnes, *Legislation*, 41 mit Anm. 108.

¹⁶ Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.1, 202–207.

¹⁷ A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.1, 205 Anm. 1, bemerkt dazu lapidar, die Angabe des Eusebius sei „nicht richtig“; W. H. C. Frend, *Questions*, 340 Anm. 2, stellt fest: „The effect of the rhetorician’s training counsels caution in accepting Eusebius as a precise authority, but does not justify dismissing him altogether“; zur Chronologie der alexandrinischen Bischofsliste bei Eusebius vgl. auch R. Trevijano, *Early Christian Church*, 471f.

¹⁸ Vgl. J. Rea, *Date*; P. Bureth, *Préfet*, 490f.; G. Bastianini, *Prefetto*, 512.

¹⁹ Vgl. nur P. Nautin, *Origène*, insbesondere 98; C. Marksches, *Art. Origenes* 2, in: *DNP* 9 (2000), 27–29, hier 27.

Lebensjahr gestanden hätte. Allerdings ist dies keineswegs sicher. Die Angabe seines Geburtsjahres hängt nämlich unter anderem mit der Annahme zusammen, daß er 202/203 n. Chr. im Zuge der hier behandelten Verfolgungen siebzehnjährig die Leitung der Katechetenschule übernommen habe.²⁰ Es handelt sich also um eine *petitio principii*. Wenn Origenes' Vater Leonides den Märtyrertod erlitten hat, als sein Sohn noch sehr jung (véος κομῆς) oder, wie Eusebius wenig später bemerkt, noch nicht siebzehn Jahre alt war,²¹ dann hat Origenes offensichtlich nicht gleich zu Beginn der Verfolgungen die Leitung der Katechetenschule übernommen, da er dies Eusebius zufolge erst im achtzehnten Lebensjahr getan hat. Darüber, wie groß der Zeitraum zwischen dem Beginn der Verfolgungen und dem Antritt des Origenes als Leiter der Katechetenschule gewesen ist, läßt sich aufgrund der ungenauen Angaben bei Eusebius nur spekulieren.

Eine dritte Stelle, die der Datierung von Origenes' Geburtsjahr dient, ist die Bemerkung des Eusebius, Origenes sei zu jener Zeit im Alter von 69 Jahren gestorben, als Decius (249–251 n. Chr.) und seine Söhne ermordet wurden und Gallus (251–253 n. Chr.) sein Nachfolger geworden sei.²² Damit käme man auf eine Datierung seiner Geburt zwischen 182 und 184 n. Chr., wenn nämlich sein Tod um 251 n. Chr. und dem Sprachgebrauch des Eusebius zufolge jedenfalls noch zu Lebzeiten des Gallus erfolgte.²³

Die enge Verbindung des Antritts in der Katechetenschule mit den Verfolgungen des Aquila sorgt für weitere Verwirrung: Handelte es sich bei diesen Verfolgungen um diejenigen, während denen Origenes sein Amt antrat, wie die Formulierung bei Eusebius nahezulegen scheint, so wäre seine Geburt frühestens in das Jahr 189 n. Chr. zu datieren, da Aquila erst 206 n. Chr. Präfekt Ägyptens wurde. Eine mögliche Erklärung für die hier skizzierten Schwierigkeiten wäre die Vermutung, Eusebius habe die Verfolgungen von 202 und 206 miteinander verwechselt, so daß sich seine Annahme, Origenes sei bei der Übernahme der Schulleitung unter Aquila siebzehn Jahre alt gewesen, auf die früheren Verfolgungen unter Laetus bezöge.²⁴ Es ist jedenfalls deutlich geworden, daß die Angaben von Eusebius an dieser Stelle widersprüchlich und damit unsicher sind.

Die Datierung der Verfolgungen, um die es hier ja mit Blick auf Clemens geht, kann auch von einer anderen Seite betrachtet werden. Hierzu sind die Nachrichten

²⁰ Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 543f.

²¹ Eus. hist. eccl. 6,1 (sehr jung); 6,2,12 (noch nicht siebzehn Jahre).

²² Eus. hist. eccl. 7,1; Hier. vir. ill. 54.

²³ Für 182 n. Chr. plädiert E. Preuschen, Art. Origenes, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³ 14 (1904), 467–488, hier 469f.; dagegen A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 543f.; vgl. auch C. Marksches, Origenes 2, 28 (wahrscheinlich erst 254 gestorben).

²⁴ R. v. d. Broek, Christian "School", 202; C. Scholten, *Katechetenschule*, 19 mit Anm. 17, weist Zweifel an der Jahreszahl 203 n. Chr. zurück.

über die Verfolgungen durch Septimius Severus zu untersuchen. Zwar wird in der *Historia Augusta* (nach 330 n. Chr. verfaßt, möglicherweise an der Wende vom 4. zum 5. Jh. n. Chr.) von einem 199 n. Chr. erlassenen Dekret des Princeps berichtet, wonach der Übertritt zum Christentum unter Strafe gestellt worden sei.²⁵ Es handelt sich aber um die einzige diesbezügliche Nachricht, während man sich bei späteren Christenverfolgungen wiederum bloß auf die im Briefwechsel des jüngeren Plinius mit Traianus (98–117 n. Chr.) getroffene Regelung (nach 111 n. Chr.),²⁶ nicht aber auf ein severisches Dekret als rechtliche Grundlage von Christenverfolgungen berufen hat.²⁷ Auch Clemens bezeugt in seinen einschlägigen Äußerungen die Repressionen aufgrund des *nomen ipsum*, das heißt wie bei Plinius allein aufgrund des Christseins, während von anderen rechtlichen Bestimmungen nicht die Rede ist.²⁸

Dasselbe gilt für die einzige erhaltene zeitgenössische Beschreibung einer Verfolgung aus dieser Zeit, nämlich die *Passio Perpetuae* über die am Geburtstag Getas, wahrscheinlich des Jahres 202/203 n. Chr.²⁹ hingerichteten Christen aus Africa (vermutlich Karthago).³⁰ In dieser Schrift wird das *nomen christianum* selbst bestraft, nicht aber die Konversion zum Christentum.³¹ Außerdem spricht der zeitliche

²⁵ SHA Sept. Sev. 17,1 (*Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. idem etiam de Christianis sanxit*); zur Datierung vgl. T. D. Barnes, *Legislation*, 41; anders W. H. C. Frend, *Questions*, 340 (202 n. Chr. ohne Diskussion der chronologisch unsicheren Angaben in SHA); vgl. auch S. A. Stertz, *Christianity*.

²⁶ Plin. epist. 10,96f.; vgl. dazu R. Freudenberger, *Verhalten*; vgl. außerdem A. Wlosok, *Rechtsgrundlagen*; U. Schillinger-Häfele, *Plinius*.

²⁷ Vgl. T. D. Barnes, *Legislation*, 41; mit den rechtlichen Aspekten der alexandrinischen Christenverfolgungen des 3. Jhs. n. Chr. befaßt sich A. Rousselle, *Pérsecution*, 225–233, die das Edikt des Severus nicht in Frage stellt; zur Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen vgl. auch O. F. Robinson, *Repressionen*, die zu dem Ergebnis kommt: „In der Periode vor Decius gab es keine ‚Verfolgung‘ im Sinne eines gesetzlichen Verbots der Ausübung der christlichen Religion“ (352), sondern „nur gelegentlich Repressionen gegen ein Verhalten, das der öffentlichen Ordnung widersprach“ (369).

²⁸ Clem. Alex. strom. 4,79,3 („Man verfolgt uns also nicht, weil man festgestellt hätte, daß wir Unrecht tun, sondern weil man annimmt, daß wir schon allein damit, daß wir unserer Lebensweise nach Christen sind, Unrecht tun“); die Formulierung *nomen ipsum* bei Plin. epist. 10,96,2; vgl. A. v. d. Hoek, *Martyrdom*.

²⁹ Siehe M. Perp. 7,9; das Jahr wird erstmals in einer in den *Fasti Vindobonenses* überlieferten chronographischen Quelle aus dem Jahre 354 n. Chr. genannt; vgl. T. D. Barnes, *Pre-Decian Acta Martyrum*, 522–525, der als Geburtstag Getas einen Termin im März ermittelt (er bezeichnet die Nonen des März als wahrscheinlich) und argumentiert, nur ein Zeitgenosse Getas (ermordet im Dezember 211 n. Chr.) könne dessen Geburtstag gekannt haben, da er nach der *damnatio memoriae* rasch in Vergessenheit geraten sei.

³⁰ Zur *Passio* vgl. M. Testard, *Passion*; P. Habermehl, *Perpetua*; B. D. Shaw, *Passion*; J. E. Salisbury, *Perpetua's Passion*.

³¹ Siehe M. Perp. 6,4 (der Prokurator Hilarianus fragte Perpetua: *Christiana es?* Und sie entgegnete: *Christiana sum*); würde die Konversion bestraft, müßte sie danach gefragt werden,

Abstand zwischen dem vermeintlichen Dekret (199 n. Chr.) und dem Prozeß gegen Perpetua und ihre Mitchristen dagegen, in dem Dekret einen direkten Anlaß für den Ausbruch der Verfolgungen zu sehen. Angesichts dieser Tatsachen, der besonderen Notwendigkeit, Angaben der *Historia Augusta* mit großer Vorsicht zu interpretieren,³² und der auf Ägypten und Nordafrika beschränkten Reichweite der Verfolgungen³³ erscheint es als gerechtfertigt, die Historizität dieses Dekrets entgegen anderen Beurteilungen³⁴ in Frage zu stellen.³⁵ Daher wird weniger von einer zentral organisierten reichsweiten Verfolgung ausgegangen werden müssen als vielmehr von lokal begrenzten Aktionen, bei denen die römischen Statthalter einen großen Teil der Verantwortung trugen – möglicherweise in Verbindung mit spontanen Aktionen der Bevölkerung.³⁶ Darauf weisen auch die Beschreibungen im biographischen Abriß über Origenes, den Eusebius bietet.³⁷ Dann kann aber das Martyrium der Perpetua und

ob sie von Geburt an Christin oder erst später konvertiert sei; vgl. T. D. Barnes, *Legislation*, 40f.; vgl. insgesamt F. Vittinghoff, 'Christianus sum'; W. H. C. Frend, *Questions*, 338, meint dagegen, die severischen Verfolgungen seien von Maßnahmen gegen Katechumenen und nicht gegen Kleriker geprägt gewesen.

³² So ist auch die Chronologie der Handlungen des Septimius Severus von 199 bis 201 n. Chr., in deren Verlauf er das genannte Edikt erlassen haben soll, offensichtlich fehlerhaft; vgl. W. H. C. Frend, *Questions*, 342f.; vgl. insg. H. Sonnabend, *Geschichte*, 214–221.

³³ Vgl. aber W. H. C. Frend, *Questions*, 336f., der außer Karthago und Alexandria noch weitere Verfolgungen erwähnt: zu Rom siehe Hipp. in Dan 1,20; 1,23 (Datierung unsicher); zu Korinth Hippolytos in Pall. *Laus*. 65; zu Antiocheia Eus. *hist. eccl.* 6,11,4 (Erwähnung von Verfolgungen); und zu Kappadokien (Inhaftierung von Bischof Alexander) siehe unten.

³⁴ Vgl. nur K. Baus, *Urgemeinde*, 250f.; W. H. C. Frend, *Martyrdom*, 320–322; ders., *Questions*.

³⁵ Vgl. K. H. Schwarte, *Christengesetz*, 189–199; R. Freudenberger, *Christenedikt*; T. D. Barnes, *Legislation*, 40f.; P. Keresztes, *Emperor*, 573f.; E. dal Covolo, *Severi*, 38–43; ohne Diskussion beurteilt A. Birley, *African Emperor*, 135, das vermeintliche Edikt als "implausible statement".

³⁶ Vgl. K. H. Schwarte, *Christengesetz*, 187; O. F. Robinson, *Repressionen*, 352 („In der Periode vor Decius gab es keine ‚Verfolgung‘ im Sinne eines gesetzlichen Verbots der Ausübung der christlichen Religion“); 369 („nur gelegentlich Repressionen gegen ein Verhalten, das der öffentlichen Ordnung widersprach“); als ähnlichen Fall etwa ein Vierteljahrhundert früher können die Christenverfolgung von Lugdunum und Vienna genannt werden (siehe Eus. *hist. eccl.* 5,pr.,1–5,4,3); vgl. dazu die Beiträge in: *Les martyrs de Lyon* (177); W. A. Löhr, *Brief*; die beste Interpretation des Berichtes bietet immer noch W. H. C. Frend, *Martyrdom*, 2–30; vgl. auch den Brief des Dionysios über die Verfolgungen unter Decius (249–251 n. Chr.) in Alexandria: explizit wird vermerkt, die Maßnahmen hätten nicht erst aufgrund des decischen Dekrets, sondern bereits ein Jahr zuvor als Pogrome der Bevölkerung mit Folterungen, Morden und Plünderungen begonnen (Eus. *hist. eccl.* 6,41,1–6,42,6, insbesondere 6,41,1–10).

³⁷ Siehe Eus. *hist. eccl.* 6,3,4 (Origenes wurde vom wütenden Pöbel beinahe gesteinigt); 6,4,1 (Origenes wäre beinahe von seinen Mitbürgern ermordet worden); siehe aber auch 6,3,5 (die zusammengerotteten Ungläubigen umstellen *mit Soldaten* das Haus).

ihrer Genossen in Africa nicht zur Datierung der Verfolgungen in Alexandria herangezogen werden, so daß auch von dieser Seite keine genaueren Erkenntnisse über dieses Ereignis ermöglicht werden.

Aber selbst wenn man die Verfolgungen genau datieren könnte, wäre noch immer ungeklärt, ob Clemens mit „allen“ anderen potentiellen Lehrern bereits vor Ausbruch der Gewalttaten aus Alexandria geflohen ist.³⁸ Dann wäre zu fragen, wie diese sich angekündigt haben. Oder ob Clemens angesichts der bereits vor sich gehenden Repressalien aus Angst davor, selbst auch betroffen zu sein, aus Alexandria geflohen ist. Im ersten Fall ließe sich annehmen, er habe vergleichsweise kurz vor Beginn der Aktionen die Stadt verlassen, während im zweiten Fall eine unbestimmte Zeitspanne zwischen dem Beginn der Aktionen und seiner Flucht läge. Dies würde eine genauere Datierung weiter erschweren.

Das gleiche gilt auch für folgende Beobachtung: Nach verschiedenen Martyrien, von denen Schüler des Origenes³⁹ betroffen waren und die unter Aquila stattfanden,⁴⁰ kommt Eusebius in einer uneindeutigen Stelle nochmals auf Clemens zu sprechen: Dieser habe als Nachfolger des Pantainos bis zu jenem Zeitpunkt die Katechetenschule geleitet, so daß noch Origenes sein Schüler gewesen sei.⁴¹ Möchte Eusebius hier lediglich die ununterbrochene Sukzession der Lehre hervorheben? Oder meint er, Clemens sei noch zu dem hier behandelten Zeitpunkt als Lehrer in Alexandria tätig gewesen? Dies würde nahelegen, daß er erst unter Aquila, also frühestens 206 n. Chr., die Stadt verlassen hätte – als möglicherweise *neue* Verfolgungen drohten.

Es kann hier somit folgendes festgehalten werden: Die Angaben bei Eusebius weisen nur unzureichend darauf hin, daß Clemens im Zuge von Christenverfolgungen in Alexandria die Stadt verlassen hat. Wann dieses Ereignis stattgefunden haben könnte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Die Angaben bei Eusebius sind undeutlich und uneinheitlich, so daß nur spekuliert werden kann. Da die Existenz eines severischen Dekrets nicht angenommen werden kann, läßt sich auch aufgrund der Verfolgungen in Africa kein Rückschluß auf die Datierung der Ereignisse in Alexandria ziehen. Wenn auch eine genaue Datierung der Abreise des Clemens aus der Stadt nicht möglich ist, so sind diese Erwägungen doch für das Verständnis des *Paidagogos* in zweierlei Hinsicht von Bedeutung: Erstens sollte das Jahr 202/203 nicht als *terminus ante quem* für die Abfassung des *Paidagogos* angesehen werden.⁴²

³⁸ Dies wird durch Eusebius' Bezeichnung der Verfolgungen als „drohend“ nahegelegt (Eus. hist. eccl. 6,3,1).

³⁹ Es könnte sich auch noch um seine Grammatikschüler handeln, auch wenn Eusebius bereits berichtet hat, wie Origenes den Grammatikunterricht aufgegeben hat (Eus. hist. eccl. 6,3,8f.; vgl. 6,2,15).

⁴⁰ Vgl. Eus. hist. eccl. 6,4,1–6,5,7.

⁴¹ Eus. hist. eccl. 6,6 (Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὀριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ).

⁴² Vorsichtiger A. Le Bouluec, „Schule“, 587.

Zweitens sollte auch nicht angenommen werden, dies sei das sichere Datum von Clemens' Weggang aus Alexandria. Und drittens ist das zeitliche Verhältnis von Beginn der Verfolgungen und Aufbruch aus der Metropole so unklar, daß die dunklen Hinweise im *Paidagogos* auf Bedrängnis und Blutvergießen⁴³ chronologisch durchaus noch mit den zur Zeit des Severus stattfindenden Christenverfolgungen, die Clemens noch in Alexandria erlebt haben könnte, in Verbindung gebracht werden *können*, auch wenn sie kein plastisches Bild realer Verfolgungen malen.

Aufgrund all dieser Ungewißheiten konnte P. Nautin auch die Ansicht vertreten, nicht die Verfolgungen seien der Grund dafür gewesen, daß Clemens Alexandria verlassen habe,⁴⁴ sondern Unstimmigkeiten zwischen ihm und dem Bischof der Stadt, Demetrius.⁴⁵ Dieser These gegenüber wurde aber zurecht auf die Gefahr hingewiesen, die tatsächlichen Spannungen, die sich 30 Jahre später zwischen Demetrius und Origenes ergaben, bereits auf Clemens zu projizieren.⁴⁶

Schließlich seien auch noch die Hinweise auf den Tod des Clemens erwähnt. So zitiert Eusebius in der *Kirchengeschichte* einen an die antiochenische Gemeinde gerichteten Brief des Bischofs Alexander, der zunächst der Kirche von Caesarea in Kappadokien und dann jener von Jerusalem vorgestanden hat. Der Brief wird in die Zeit zwischen 211/212 und 225 n. Chr. datiert.⁴⁷ Alexander schreibt, er übersende seinen Brief durch „den seligen Presbyter Clemens, einen tüchtigen und angesehenen Mann“.⁴⁸ Außerdem bemerkt er, dieser habe die Gemeinde des Herrn in Caesarea in Kappadokien „gestärkt und vergrößert“,⁴⁹ was als Hinweis darauf gelten kann, daß sich Clemens bereits längere Zeit dort aufgehalten hat.

In einem ebenfalls bei Eusebius überlieferten Brief desselben Alexander, nunmehr Bischof von Jerusalem, an Origenes spricht er von Clemens als von einem Toten:

„In jenen seligen (μακάριοι) Männern, die uns vorangegangen sind und bei denen wir bald wieder sein werden, nämlich in Pantänus, dem wahrhaft seligen Herrn, und in dem

⁴³ Clem. Alex. paed. 2,62,2 (vgl. 2 Kor 6,4); 2,73,3; 3,41,1.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch U. Neymeyr, Lehrer, 49f.

⁴⁵ P. Nautin, Lettres, 140; er projiziert damit Ereignisse aus der Biographie des Origenes in die Zeit des Clemens.

⁴⁶ A. Le Boulluec, Schule, 587.

⁴⁷ Alexander gratuliert darin der antiochenischen Gemeinde zur Erhebung des Asklepiades ins Bischofsamt (Eus. hist. eccl. 6,11,5). Asklepiades wurde 211/212 n. Chr. Bischof; vgl. A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 6 mit Anm. 3; ders., Geschichte, Bd. 2.1, 212f.; P. Nautin, Lettres, 112–118, nimmt eine Abfassung zwischen 215 und 225 an, anlässlich der Erhebung Alexanders zum Bischof von Jerusalem; zu Alexander siehe Eus. hist. eccl. 6,11,2 (Bischof in Kappadokien); 6,8,7 und 6,11,1–3 (Bischof von Jerusalem); 6,11,5 (Hinweise auf Gefangenschaft); 6,39,2 (unter Decius zweite Gefangenschaft Alexanders).

⁴⁸ Eus. hist. eccl. 6,11,6 (διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου).

⁴⁹ Eus. hist. eccl. 6,11,6 (ἐπεστήριξεν τε καὶ ᾠξήσεν τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν).

heiligen Klemens (ἱερός Κλήμης), der mein Herr und Wohltäter wurde, und in anderen etwaigen Männern erkennen wir unsere Väter.“⁵⁰

Dieser Brief kann nur grob aufgrund seiner Stellung in der *Kirchengeschichte* des Eusebius datiert werden, etwa im Jahre 215/216 n. Chr., jedoch nicht unbedingt später als 217 n. Chr.⁵¹ P. Nautin datiert den Brief dagegen erheblich später, nämlich erst auf das Jahr 231 n. Chr.⁵² Es ist daher anzunehmen, daß Clemens vor diesem Zeitpunkt und nach 211 n. Chr. gestorben ist. Nähere Einzelheiten über seine letzten Lebensjahre oder über seinen Tod liegen nicht vor.⁵³

2.1.2. Herkunft

Die Probleme, die sich bei einer Beschäftigung mit der Biographie des Clemens stellen, finden eine Fortsetzung bei der Frage nach seinem Namen. In den frühesten Erwähnungen wird er als ὁ Στρωματεύς bezeichnet,⁵⁴ das heißt als Verfasser der *Stromateis*. Diese Schrift ist demnach in der Wahrnehmung der Nachwelt offensichtlich als sein wichtigstes Werk angesehen worden. Die heute übliche Benennung als Clemens von Alexandria findet sich erstmals bei Eusebius⁵⁵ und dient anscheinend der Unterscheidung von seinem Namensvetter Clemens von Rom, dem Apostelschüler, römischen Bischof und Verfasser eines Briefes an die Korinther.⁵⁶

Daneben gibt es aber noch eine weitere Tradition über seinen Namen. Daß er mit vollem Namen Titus Flavius Clemens geheißen habe, wird erstmals bei Eusebius in dessen Aufstellung der Werke des Clemens behauptet und im 9. Jh. auf der Grundlage

⁵⁰ Eus. hist. eccl. 6,14,8f.

⁵¹ Vgl. A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 6; dieser Brief spricht mehr noch als der erste für ein inniges Verhältnis zwischen Clemens und Alexander. Dieser weist sich eindeutig die niedrigere Rolle zu. Allerdings hat Clemens dem Alexander eine seiner Schriften gewidmet, nämlich *Der sogenannte kirchliche Kanon oder Gegen die Judaisierenden* (Eus. hist. eccl. 6,13,3); P. Nautin, *Lettres*, 140f., weist diese Schrift jener Zeit zu, in der Clemens bereits in Jerusalem war.

⁵² Vgl. P. Nautin, *Lettres*, 141; zum Brief und seinem historischen Kontext 126–134.

⁵³ Daß der 4. Dezember der Todestag des Clemens von Alexandria sei, wie U. Schneider, *Theologie*, VIII, meint angeben zu können, läßt sich nicht belegen: Er verwechselt den tatsächlichen Todestag mit dem Gedenktag im Martyrologium des Usuard (Mitte des 10. Jhs. n. Chr.); vgl. C. Vona, *Art. Clemente Alessandrino*, in: *Biblioteca Sanctorum* 4 (1964), 24–26.

⁵⁴ Julius Africanus, abgedruckt in GCS 12=Clemens, Bd. 1, IX (Ἐπὶ Κομμόδου Κλήμης ὁ Στρωματεύς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγνωρίζετο); siehe auch Cassiod. inst. div. 8,4 (*Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromatheus vocatur*); später auch in Pall. Laus. 60,2.

⁵⁵ Eus. hist. eccl. 3,23,2; 4,26,4.

⁵⁶ Siehe Eus. hist. eccl. 5,11,1 („ein Namensvetter jenes Apostelschülers“); Eusebius bezeichnet ihn auch einmal als Clemens, den Bewundernswerten – Κλήμης ὁ θαυμάσιος (Eus. praep. 2,2,64).

von Eusebius bei Photios, dem Patriarchen von Konstantinopel, wiederholt.⁵⁷ Ein Träger dieses Namens war im Jahre 95 n. Chr. Konsul gewesen.⁵⁸ Es ist nicht völlig unmöglich, daß ein Vorfahre des Clemens Freigelassener des Konsuls gewesen ist.⁵⁹

Cassius Dio berichtet, jener Flavius Clemens und seine Ehefrau Flavia Domitilla,⁶⁰ beide Verwandte Domitians, seien wegen Gottlosigkeit (ἀθεότης) verurteilt worden – eine Anklage, die gegen viele erhoben worden sei, die sich dem Brauch der Juden (Ἰουδαίων ἥθος) zugewandt hätten. Während Flavia Domitilla verbannt worden sei, sei Flavius Clemens hingerichtet worden.⁶¹ Diese Nachricht hat einige Autoren dazu gebracht, in beiden frühe Christen zu sehen, indem die Erwähnung der Juden – aufgrund der damals nicht unüblichen Fehlwahrnehmung der Christen als einer jüdischen Gruppierung – auf das Christentum bezogen worden ist. Das gilt insbesondere für Flavia Domitilla, von der Eusebius und Hieronymus sagen, sie sei Christin gewesen.⁶²

Die Verbindung des hingerichteten Konsuls mit dem alexandrinischen Theologen mag bereits bei Eusebius der Absicht entsprungen sein, den Lehrer des Origenes, über den er nur sehr wenige Informationen besaß, mit einem ehrenwerten christlichen Stammbaum auszustatten. Die Verbindung wäre dann lediglich aufgrund der Namenskoinzidenz (Clemens) hergestellt worden. Daher ist diese Nachricht mit besonderer Skepsis zu betrachten.

Selbst in dem Falle, daß es sich hierbei tatsächlich um den Namensgeber der Familie des Clemens von Alexandria handelte, legt der große zeitliche Abstand zur anzunehmenden Geburt des Clemens nahe, daß es sich bei dem Freigelassenen vielleicht um seinen Vater oder wahrscheinlicher noch um seinen Großvater gehandelt hat. Da aber weitere Informationen nicht vorliegen, sind hieraus keine nennenswerten

⁵⁷ Eus. hist. eccl. 6,13,1 (die Überschrift der *Stromateis* laute: „Des Titus Flavius Clemens Teppiche [...]“); Phot. cod. 111 (GCS 12=Clemens, Bd. 1, XV).

⁵⁸ Suet. Dom. 15,1; Cass. Dio 67,14,1f.; vgl. A. Stein, Art. Flavius 62, in: RE 6.2 (1909), 2536–2540.

⁵⁹ Vgl. O. Stählin, Einleitung, 9; A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 4 Anm. 1; es war üblich, daß ein Freigelassener den Namen seines ehemaligen Besitzers annahm.

⁶⁰ Siehe auch CIL 6, 8942=ILS 1839 (mindestens sieben gemeinsame Kinder).

⁶¹ Cass. Dio 67,14,1f.; siehe auch Suet. Dom. 15,1 (als einziger Grund wird verächtliche Gleichgültigkeit – *contemptissima inertia* – genannt).

⁶² Siehe Eus. hist. eccl. 3,18,4 (Flavia Domitilla sei während einer Christenverfolgung „wegen ihres Bekenntnisses zu Christus auf die Insel Pontia verbannt worden“; Eusebius bezeichnet sie fälschlicherweise als Nichte des Flavius Clemens); Hier. epist. 108,7 (Pontia sei wegen ihrer Verbannung als Bekennerin des Christentums berühmt); ihr Grabmal lag an der Via Ardeatina (CIL 6, 10098=ILS 5172); vgl. zu archäologischen Indizien A. Stein, Art. Flavius 227, in: RE 6.2 (1909), 2732–2735; für Flavius explizit nur bei Georgios Synkellos (I, 650), der sonst ganz von Eusebius abhängig ist – daher dürfte diese Behauptung seine eigene Vermutung sein oder aber eine christliche Tradition wiedergeben; vgl. A. Stein, Flavius 62, 2538; vgl. insg. U. Riemer, Flavius Clemens.

Rückschlüsse auf die Beurteilung des Clemens zu ziehen. Es stellte sich allenfalls die Frage, warum Clemens trotz einer möglichen Freilassung eines seiner Vorfahren durch einen Angehörigen der römischen Senatsaristokratie kein erkennbares Verhältnis zur lateinischen Kultur entwickelt hat. Denn seine Bildung fußt allein auf der griechischen Literatur.⁶³ Hierüber ließe sich nur spekulieren, was hier vermieden werden soll. Weitere Informationen über sein Elternhaus liegen nicht vor. Es wird allerdings gemutmaßt, daß er wie viele seiner christlichen Zeitgenossen aus einem paganen Elternhaus stammte. Eine entsprechende Nachricht ist in der *Praeparatio evangelica* des Eusebius überliefert: Clemens sei

„ein Mann, der durch jede Erfahrung gegangen ist, sich aber recht schnell wieder vom Irrtum erhoben hat, so wie einer, der vom Bösen durch das Wort des Heils und die Lehre des Evangeliums befreit wurde.“⁶⁴

Ob diese Mitteilung bloß auf einer Vermutung des Eusebius oder doch auf einer zuverlässigen Quelle beruht, muß dahingestellt bleiben.⁶⁵ Sollte letzteres zutreffen, so könnte sie auch auf eine zeitweilige Nähe zu häretischen Gruppierungen wie etwa den Gnostikern hinweisen.⁶⁶ Allerdings erscheint auch ohne biographische Zeugnisse aufgrund seiner umfassenden Kenntnisse der paganen Literatur Clemens' Abkehr vom Heidentum durchaus wahrscheinlich.

Ebensowenig wie über sein Elternhaus wissen wir über seinen Geburtsort. Die einzige Information hierüber findet sich in der häresiologischen Enzyklopädie des Epiphanius (310/320–403 n. Chr.), dem *Arzneikasten gegen alle Häresien* (374–377 n. Chr.). Der Verfasser stellt dort fest, manche Autoren bezeichneten Clemens als einen Alexandriner, andere als einen Athener.⁶⁷ Diese Bemerkung macht deutlich, daß rund anderthalb Jahrhunderte nach dem Tod des Clemens keine allgemein anerkannte Kenntnis seines Geburtsortes existierte und statt dessen unterschiedliche Ansichten vertreten wurden. Dabei gilt für beide genannten Möglichkeiten, daß sie keineswegs der Realität entsprechen müssen, sondern auch aus den spärlich vorhandenen Kenntnissen über Clemens gefolgert sein können.

Die Angabe Alexandreas als Geburtsort ist insofern naheliegend, als der Schwerpunkt seines Wirkens dort gelegen hat. Sein Geburtsort wird also mit dem Ort seines Wirkens identifiziert. Gegen diese Lokalisierung spricht allerdings ein Selbstzeugnis des Clemens über seinen Lebensweg. Darin heißt es, er habe seinen letzten

⁶³ Siehe dazu unten 2.1.3.

⁶⁴ Eus. praep. 2,2,64.

⁶⁵ O. Stählin, Einleitung, 9f. mit Anm. 1, warnt davor, eine Bekehrung des Clemens aus Stellen wie Clem. Alex. paed. 1,1,1 oder 2,62,3 schließen zu wollen, die allgemein, nicht aber konkret biographisch auf die Bekehrung verweisen.

⁶⁶ Zu erinnern ist hier an Augustinus' Abkehr vom Manichäismus; vgl. etwa H. Leppin, Kirchenväter, 86–101.

⁶⁷ Epiph. haer. 32,6 (Κλήμης τε, ὃν φασὶ τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον).

Lehrer, bei dem er sich schließlich niedergelassen habe, nach langen Reisen „in Ägypten, wo er verborgen war, aufgespürt“.⁶⁸ Eine solche Formulierung wäre nicht zu erwarten, wenn Clemens tatsächlich in Alexandria geboren wäre, da Pantainos ja nicht irgendwo in Ägypten verborgen war, sondern seine Lehrtätigkeit in Alexandria entfaltete.⁶⁹

Daß seine Heimat wenn schon nicht Athen, so doch wenigstens das griechische Mutterland gewesen sein könnte, legt die gleiche Stelle nahe. Denn in der Aufzählung seiner christlichen Lehrer nennt er zuerst einen Ionier, den er in Griechenland (Ἑλλάς) gehört habe.⁷⁰ Es ist zumindest nicht abwegig, daß er seinen ersten christlichen Lehrer in seiner Heimat gehört hat und erst danach auf Reisen gegangen ist, um weitere Lehrer zu hören. Es ist dabei gut möglich, daß die Annahme christlicher Autoren, Athen sei der Geburtsort von Clemens, unter Bezugnahme auf Clemens eigene Angaben von eben diesem Gedanken herrührt.

Es gab aber noch einen weiteren guten Grund dafür, Athen als seinen Geburtsort zu nennen: Auf diese Weise ließe sich nämlich die umfassende Kenntnis der klassischen griechischen Literatur bei Clemens mit seiner Herkunft aus der Wiege dieser Kultur begründen. Es kann sich also bei der Behauptung, Clemens stamme aus Athen, sehr gut bloß um Spekulation handeln, die infolge des Fehlens konkreter Angaben auf seiner offensichtlichen „Vorliebe für die hellenische Kultur“ beruhte.⁷¹ Es wäre daher falsch, aus Clemens' eigenen vagen Äußerungen sowie der Angabe bei Epiphanius folgern zu wollen, Clemens *müsse* in Athen geboren sein. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er nicht vielleicht doch aus Athen stammen *könnte*. Aufgrund der Unsicherheit unserer Kenntnisse sollten hieran aber keine Folgerungen geknüpft werden.

2.1.3. Bildung, Studien und Lehrer

Damit ist auf die umfassende klassische Bildung des Clemens hingewiesen. Die intensive Verwendung auch der nichtchristlichen Literatur ist ein herausragendes Merkmal der clementinischen Schriften. Zitate dienten nicht nur der Bestärkung und Unterstützung der Darstellung, sondern entsprachen dem Zeitgeschmack und waren notwendiges Beiwerk gelehrter Literatur. Wenn aber Clemens insgesamt 348 oder gar mehr verschiedene Autoren zitiert,⁷² so schöpft er dabei nicht immer aus den Originalen, sondern vielfach aus Kompendien und Florilegien. Das war angesichts der überaus umfangreichen antiken Literatur und ihrer tausendjährigen Geschichte keineswegs

⁶⁸ Clem. Alex. strom. 1,11,2.

⁶⁹ Anders M. Mees, Frühe Christengemeinde, 119, ohne Diskussion der Gegenargumente.

⁷⁰ Clem. Alex. strom. 1,11,2.

⁷¹ Vgl. M. Mees, Frühe Christengemeinde, 118f.

⁷² Vgl. J. Ferguson, Clement, 17.

unüblich. Ein Urteil über die jeweilige Quelle ist daher nicht immer möglich. Es ist aber anzunehmen, daß Clemens Homer und Platon, den er ganz besonders schätzte,⁷³ sowie möglicherweise auch die Werke von Euripides und vielleicht auch von Menander selbst gelesen hat. Darüber hinaus kannte er die Lehrvorträge des C. Musonius Rufus, die er mehrfach verwendet und zitiert hat.⁷⁴ Für Plutarch oder Athenaios, mit denen es immer wieder Berührungspunkte gibt, ist eine direkte Abhängigkeit keineswegs nachweisbar.⁷⁵ Von der jüdisch-hellenistischen Literatur hat Clemens Philons Werke aus eigenem Studium gekannt, der ihm als Vorbild bei der Verbindung von klassischem und biblischem Denken diente.⁷⁶ Ein Großteil der weiteren Zitate dürfte dagegen aus zweiter Hand stammen.⁷⁷

Das gilt allerdings nicht für die christliche Literatur: Buchstäblich Tausende Bezugnahmen auf die Schriften des Alten und Neuen Testamentes⁷⁸ sprechen eine deutliche Sprache. Hebräisch beherrschte Clemens offenbar nicht, jedenfalls zitierte er immer aus der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes. Clemens kennt daher nur die hellenistische Tradition jüdischen Denkens. Daneben bleibt ein weiterer großer Bereich des antiken Schrifttums ausgeblendet – nämlich die lateinische Literatur: Lateinische Schriften werden bei Clemens nicht rezipiert. Angesichts seiner umfassenden Bildung und seiner weit gestreuten Quellen wird man daher annehmen können, daß Clemens des Lateinischen nicht mächtig gewesen ist. Die christliche Literatur seiner Zeit stand ihm dennoch in sehr großem Maße zur Verfügung, da eine lateinische christliche Literatur vor allem mit den Werken seines Zeitgenossen Tertullian (etwa 160–etwa 220 n. Chr.) überhaupt erst entstand.⁷⁹ Über seine Kenntnisse der christlichen Literatur urteilte daher A. v. Harnack:

„Wo wir klar sehen können, nämlich in seinem Verhältnis zur christlichen Urliteratur, erweist er sich als grundgelehrter Mann, der auf die Originalquellen zurückgeht. Seine Belesenheit hier ist außerordentlich groß. Die Schriften der sog. apostolischen Väter, die Didache, die weitschichtige gnostische Literatur sind ihm vertraut; Tatian, Melito, Irenäus hat er gelesen; die ‚traditiones‘ über Apostel, soweit sie schon schriftlich fixiert waren, und die bisherigen chronologischen Bemühungen sind ihm bekannt; seine Bibelkenntnis ist virtuos und selbständig.“⁸⁰

⁷³ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 3,52,2 („der auf jedem Gebiet hervorragende Platon – ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων“).

⁷⁴ Siehe dazu unten 2.2.2.

⁷⁵ Vgl. H.-I. Marrou, Introduction, 80f.

⁷⁶ Clemens benutzte oder zitierte mehr als 300 Mal Philons Werke und erwähnte ihn viermal (Clem. Alex. strom. 1,31,1; 1,72,4; 1,153,2; 2,100,3); vgl. O. Stählin, Einleitung, 17.

⁷⁷ Vgl. O. Stählin, Einleitung, 51f.; H.-I. Marrou, Introduction, 68f.; 71–75; J. Ferguson, Clement, 18f.

⁷⁸ Vgl. O. Stählin, Einleitung, 49f. („Das Alte Testament ist an mehr als 1500, das Neue Testament an weit über 2000 Stellen wörtlich zitiert oder doch frei benützt“).

⁷⁹ Vgl. A. Dihle, Literatur, 359–368.

⁸⁰ A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 16.

Nicht nur diese Kenntnisse haben ihm bei christlichen Autoren den Ruf herausragender Bildung eingebracht.⁸¹ Wo und wie Clemens diese Bildung aber erworben hat, ist weitgehend unklar. Denn über seine rhetorischen und philosophischen Studien⁸² berichtet er überhaupt nichts. Dagegen gibt es ein interessantes Selbstzeugnis des Clemens in den *Stromateis* über seine christlichen Lehrer:⁸³

„Von ihnen war der eine in Griechenland, der Ionier, die anderen in Magna Graecia (von diesen beiden stammte der eine aus Kōlesyrien, der andere aus Ägypten), andere aber im Osten; und hiervon war der eine aus dem Lande der Assyrier, der andere, in Palästina, war seiner Abstammung nach ein Hebräer. Als ich aber einen letzten angetroffen hatte (seiner Wirkung nach war er jedoch der erste), da gab ich weiteres Suchen auf, nachdem ich ihn in Ägypten, wo er verborgen war, aufgespürt hatte.“⁸⁴

Wie hieraus erkennbar, hat Clemens nach seiner Bekehrung zum Christentum ein solch ausgeprägtes Interesse daran gehabt, sich theologisch zu bilden, daß er auf der Suche nach den besten Lehrern umfangreiche Reisen unternommen hat.⁸⁵ Sie führten ihn von Griechenland über Sizilien in den (nicht näher bestimmten) Osten. Dort ist er zumindest in Palästina gewesen, bevor er schließlich nach Ägypten kam, wo er sich niederließ.⁸⁶ Um wen es sich bei diesen Lehrern handelt, kann bis auf eine Ausnahme nicht gesagt werden. Gelehrte Spekulation hat in dem Ionier den Athener Athenagoras und in dem Syrer Tatian erkennen wollen. Außerdem werden Melito von Sardes, der Jude Theophilus oder der Gnostiker Theodotos genannt.⁸⁷ Da dies aber völlig

⁸¹ Siehe etwa Hier. epist. 70,4 („meinem Urteil zufolge der Gebildetste von allen – *meo iudicio omnium eruditissimus*“); vgl. M. Pohlenz, Clemens, 107; zur Beurteilung des Clemens im frühen Christentum vgl. A. Knauber, Patrologische Schätzung.

⁸² H. Steneker, Παιθοῦς δημιουργία, 118, geht von einer solchen Ausbildung aus; zur Bildung in der Antike vgl. H.-I. Marrou, Geschichte; I. Hadot, Arts libéraux.

⁸³ Er bezeichnet dieses Werk als Notizen gegen das Vergessen und als bloßes Bild oder Gemälde der Reden seiner Lehrer (Clem. Alex. strom. 1,11,1). Daher muß es sich bei den aufgeführten Lehrern um *christliche* Denker gehandelt haben; im Hintergrund dieser Aussage steht die Geringschätzung der bildenden Künste, wie sie bei Platon begründet wird (Plat. rep. 598a–d).

⁸⁴ Clem. Alex. strom. 1,11,2.

⁸⁵ Diese Praxis ist auch aus anderen zeitgenössischen Berichten bekannt: Galenos etwa reiste zum Studium nach Korinth und Alexandria; vgl. J. Mewaldt, Art. Galenos 2, in: RE 7.1 (1910), 578–591, hier 578f.; siehe auch Cic. Att. 12,34,2 (Studium in Athen); Quint. inst. 12,6,7 (Ciceros Studienreise nach Asia); vgl. L. Casson, Travel, 115–225.

⁸⁶ Diese Stelle ist ein schönes Zeugnis für die Mobilität im römischen Reich sowie für die funktionierenden Netzwerke der Christen, die diese Mobilität unterstützten; vgl. hierzu etwa A. Hamman, Erste Christen, 31–46.

⁸⁷ Vgl. R. B. Tollinton, Clement, Bd. 1, 12 (mit dem Hinweis auf den Bericht Philipp von Sides, Clemens sei ein Schüler des Athenagoras gewesen); 16 (Tatian; möglicherweise habe Clemens sogar Bardaisanes in Edessa kennengelernt); vgl. außerdem die Hinweise bei E. Clark, Clement's Use, 89; ohne irgendwelche Belege oder Argumente bezeichnet ihn als

ungewiß ist,⁸⁸ sollten diese Vermutungen mit größter Vorsicht behandelt und hieraus keine Schlüsse auf die Einflüsse auf Clemens gezogen werden. Bemerkenswert ist immerhin, daß nach Clemens' eigenen Aussagen nur einer seiner Lehrer ursprünglich Jude gewesen ist, da er eigens dessen hebräische Herkunft erwähnt. Damit wird aber nur bestätigt, was ohnehin aus Clemens' Werk spricht: Sein Christentum ist pagan geprägt, judenchristliche Einflüsse sind dagegen von untergeordneter Bedeutung.

Während die meisten Lehrer nicht identifiziert werden können, spricht doch einiges dafür, in dem Lehrer, den Clemens in Ägypten gefunden hat, Pantainos zu sehen.⁸⁹ Eusebius berichtet in seiner *Kirchengeschichte*, Clemens habe in seinen nur fragmentarisch erhaltenen *Hypotyposeis* Pantainos als seinen Lehrer bezeichnet, und identifiziert diesen mit dem von Clemens in der zitierten Passage aus den *Stromateis* erwähnten Lehrer.⁹⁰ Eine Verbindung zu Pantainos stellt Clemens selbst her, wenn er in den *Eclogae Propheticae* die Wiedergabe einer Regel zum Tempusgebrauch bei den Propheten des Alten Testaments mit den Worten einleitet: „Unser Pantainos pflegte zu sagen“.⁹¹ Diese Formulierung legt Vertrautheit oder engere Bekanntheit des Clemens mit Pantainos nahe.⁹² Clemens und Pantainos werden darüber hinaus gemeinsam in einem der bereits erwähnten Briefe des Bischofs Alexander von Jerusalem genannt, ohne daß sich aber hieraus Erkenntnisse über ihre Verbindung gewinnen ließen.⁹³

Über Pantainos ist beinahe nichts bekannt. Das mag unter anderem daran liegen, daß Pantainos keine Werke hinterlassen hat. Nach der Auskunft des Clemens haben seine Vorläufer (πρεσβύτεροι) keine Texte hinterlassen, weil sie sich nur mit der mündlichen Lehre beschäftigen wollten.⁹⁴ Eusebius berichtet dagegen, Pantainos habe die göttlichen Lehren mündlich und schriftlich ausgelegt.⁹⁵ Da unsicher ist, ob

Schüler des Herodes Atticus E. C. Evans, Study, 108 Anm. 63; dies., *Physiognomics*, 78f. Anm. 48.

⁸⁸ Vgl. P. Nautin, *Lettres*, 139 („Toute conjecture pour identifier ces premiers maîtres est vaine et sans intérêt“).

⁸⁹ Zu Pantainos vgl. P. Nautin, *Pantène*; U. Neymeyr, *Lehrer*, 40–45; A. Jakob, *Ecclesia*, 107–115; A. Le Boulluec, *Schule*, 576–579.

⁹⁰ Eus. hist. eccl. 6,13,2; 5,11,2.

⁹¹ Clem. Alex. ecl. 56,2 (ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν).

⁹² Auch wenn M. Hornschuh, *Anfänge*, 353f., die Ausführungen in Clem. Alex. ecl. 56 als Beleg dafür interpretiert, Clemens könne nicht allzu vertraut mit Pantainos gewesen sein; daher bezieht er auch das oben wiedergegebene Zitat aus den *Stromateis* nicht auf Pantainos (359–362).

⁹³ Eus. hist. eccl. 6,14,8f.

⁹⁴ Clem. Alex. ecl. 27,1; πρεσβύτεροι meint hier sicherlich kein kirchliches Amt, sondern ist im Wortsinn als „die Älteren“ oder als Traditionsträger zu verstehen; vgl. Lampe s. v.; R. Zollitsch, *Amt*, 218–222.

⁹⁵ Eus. hist. eccl. 5,10,4.

Clemens Pantainos überhaupt zu den πρεσβύτεροι zählt, sollte Eusebius' Nachricht nicht vorschnell als unzutreffend abgetan werden.⁹⁶

Die wenigen unsicheren Informationen über Pantainos sind wiederum Eusebius von Caesarea zu verdanken. So erwähnt er dessen Herkunft aus der stoischen Philosophenschule.⁹⁷ Pantainos sei bis nach Indien gelangt, um dort das Evangelium Christi zu verkündigen.⁹⁸ Aufgrund seiner Verdienste sei er Vorsteher der „Schule der Gläubigen“ beziehungsweise der Katechetenschule in Alexandria geworden.⁹⁹ Origenes schließlich berichtet in einer Verteidigung seiner Kenntnisse der paganen Philosophie, er ahme Pantainos nach, „der schon vor uns vielen von Nutzen gewesen [ist] durch seine nicht geringe Ausbildung in jenen Wissenschaften“.¹⁰⁰

Diese spärlichen und zum Teil unsicheren Berichte helfen bei der Beurteilung des Clemens kaum weiter. Immerhin ist bemerkenswert, daß Pantainos Eusebius zufolge eine Nähe zur Stoa aufwies, die auch für Clemens kennzeichnend ist. Auch dessen Interesse für die Verbindung von Philosophie und christlicher Botschaft scheint sich Origenes zufolge bereits bei Pantainos gefunden zu haben.

Wenn W. Bousset allerdings versucht hat, aus den *Stromateis* ein verlorenes Werk des Pantainos zu rekonstruieren,¹⁰¹ so tat er dies auf der Grundlage von Clemens' Behauptung, sein Werk sei eine Aufzeichnung dessen, was er bei „jenen seligen Männern“ und „jenem begnadeten Geiste“ gehört habe,¹⁰² also bei seinen Lehrern im allgemeinen und – wie man annimmt – bei Pantainos im besonderen. Allerdings handelt es sich hierbei um einen Bescheidenheitsgestus. Daher ist der Versuch der Entdeckung einer „Pantainos-Quelle“ bei Clemens trotz allen Scharfsinns ein rein hypothetisches Unterfangen, in dem zirkulär die Kriterien einer solchen Quellscheidung aus der Quelle selbst gewonnen werden.¹⁰³

⁹⁶ Vgl. A. Le Boulluec, *Schule*, 578.

⁹⁷ Eus. hist. eccl. 5,10,1; siehe auch Hier. chron. ad 2210 (*Pantaenus stoicus philosophus*), der sich auf die Chronik des Eusebius stützt.

⁹⁸ Eine solche Reise war angesichts der existierenden Handelswege keineswegs ungewöhnlich: siehe etwa Strab. 2,3,4 (über die Indienreise des Eudoxos von Kyzikos); 2,5,12 (Händler aus Alexandria reisten bis nach Indien, Flotte von 120 Schiffen); 17,1,45 (Häfen am Roten Meer); Plin. nat. 6,101–106 (Monsunschiffahrt nach Indien); die apokryphen Thomasakten vom Anfang des 3. Jhs. n. Chr. berichten von der Reise des Apostels nach Indien (NTApo⁶ 2, 303–368); Clemens ist interessanterweise der erste Autor, der Buddha (Βούττα) auf griechisch erwähnt (Clem. Alex. strom. 1,71,6) – eine Information, die er von Pantainos erhalten haben könnte; vgl. A. Dihle, *Indische Philosophen*; ders., Art. Indien, in: RAC 18 (1998), 1–56, hier 37–44; zu Indienschiiffahrt und -handel siehe auch unten 2.3.1.

⁹⁹ Eus. hist. eccl. 5,10,1–4; diese Stelle veranlaßt unerklärlicherweise S. Légasse, *Vielfältige Wege*, 167, von einem „Episkopat“ des Pantainos zu sprechen.

¹⁰⁰ Der entsprechende Brief des Origenes ist zitiert bei Eus. hist. eccl. 6,19,12–14, das Zitat 13.

¹⁰¹ Vgl. W. Bousset, *Schulbetrieb*, 155–271.

¹⁰² Clem. Alex. strom. 1,14,3; 1,14,1.

¹⁰³ W. Boussets Ansicht wurde v. a. zurückgewiesen von J. Munck, *Untersuchungen*, 151–204.

2.1.4. Alexandria als Ort der Abfassung des *Paidagogos*?

Immer wieder wird der *Paidagogos* als Quelle für das Leben der Christen in Alexandria herangezogen.¹⁰⁴ Daran ist nicht nur problematisch, daß ein normativer Text wie der *Paidagogos* nur äußerst bedingt als deskriptive Quelle verwendet werden kann. Problematisch ist auch die unreflektierte Annahme, der *Paidagogos* müsse in Alexandria verfaßt worden sein. Angesichts der Verbindung des Autors mit der ägyptischen Metropole ist dies zwar naheliegend – und, wie sich zeigen wird, zutreffend. Dennoch ist Clemens' Weggang aus der Stadt eine unbestrittene Tatsache, vor deren Hintergrund man vermeintlichen Selbstverständlichkeiten gegenüber vorsichtig sein sollte, insbesondere wenn städtisches und intellektuelles Umfeld in Alexandria zur Beurteilung des Autors und seines *Paidagogos* herangezogen werden sollen.

Hier muß daher zunächst die Quellenlage zu der Frage gesichtet werden, welche Verbindung Clemens zu Alexandria gehabt hat. Während Alexander, der spätere Bischof von Jerusalem, Clemens nicht mit Alexandria in Verbindung bringt,¹⁰⁵ stellt Iulius Africanus, ein jüngerer Zeitgenosse des Clemens und selbst zeitweilig in Alexandria anwesend,¹⁰⁶ fest, dieser sei unter Commodus in Alexandria bekannt geworden.¹⁰⁷ Die Verbindung mit Alexandria besteht also bereits sehr früh, aber er wird erstmals bei Eusebius als Clemens *der Alexandriner* (ὁ Ἀλεξανδρεὺς) bezeichnet.¹⁰⁸ Welche weiteren Hinweise insbesondere aus Clemens' eigenem Werk gibt es aber tatsächlich für die Tätigkeit in dieser Stadt? Wie oben erwähnt, bringt sich Clemens in seinem biographischen Selbstzeugnis zwar mit Ägypten, nicht aber mit Alexandria als letztem Punkt seiner Bildungsreise in Verbindung.¹⁰⁹ Überhaupt wird die Stadt bei ihm nur selten und im *Paidagogos* gar nicht erwähnt.¹¹⁰ Eine Bezugnahme auf die städtische Realität Alexandrias ist aber selbst bei den wenigen Erwähnungen¹¹¹ allerhöchstens in einem Fall zu erkennen. Gemeint ist die Anspielung

¹⁰⁴ Vgl. etwa J. Zellinger, Clemens, 28–44, die ältere Literatur verzeichnet P. J. G. Gussen, *Leven*, 8–20, der selbst ein weiteres Zeugnis hierfür bietet; vgl. außerdem J.-M. Blázquez, *Alta sociedad*, 185–227; zuletzt A. Jakab, *Ecclesia*, 257–292.

¹⁰⁵ Eus. hist. eccl. 6,11,6; 6,14,9.

¹⁰⁶ Eus. hist. eccl. 6,31,2.

¹⁰⁷ Abgedruckt in GCS 12=Clemens, Bd. 1, IX.

¹⁰⁸ Eus. hist. eccl. 3,23,2; 4,26,4.

¹⁰⁹ Clem. Alex. strom. 1,11,2.

¹¹⁰ A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 541, weist hin auf Clem. Alex. paed. 2,93,4: In „unsere Stadt“ fahre kein Schmarotzer etc. [mit dem Schiff] ein (εἰσπλεῖ). Er entnimmt ursprünglich daraus, Clemens wohne in einer Hafenstadt, und identifiziere sie mit Alexandria. O. Stählin, in: W. Christ/W. Schmid/O. Stählin, *Geschichte*, Bd. 2, 1314 Anm. 5, weist allerdings richtig darauf hin, daß Clemens hier von einer christlichen „Idealstadt“ rede und εἰσπλεῖ aus Krates fr. 4,3 Diels stamme.

¹¹¹ Vgl. Clem. Alex. protr. 48,3 (Sarapis als Götterbild aus Pontos, das nach Alexandria überführt worden sei); 53,2 (Feuer hat Sarapistempel in Alexandria nicht verschont); Clem.

auf den Brand des Sarapis-Tempels von Alexandria.¹¹² Wenn Clemens sich auf den bei Hieronymus erwähnten Brand von 181 n. Chr. bezöge,¹¹³ handelte es sich um ein einigermaßen nahe zurückliegendes Ereignis, das Clemens unter Umständen sogar selbst miterlebt haben könnte. Dies ist allerdings unsicher, zumal man auch in anderen Städten des römischen Reiches Kenntnis von dem Brand gehabt haben dürfte.

Dagegen wird Ägypten sehr viel häufiger als Alexandria erwähnt. Neben Erwähnungen, die einer Zitierung des Alten Testaments entstammen und daher hier nicht von Interesse sind, gibt es zahlreiche Bemerkungen über Lehren und Kult der Ägypter.¹¹⁴ Letztere können, müssen aber nicht auf eigener Anschauung beruhen. Da die Ausführungen über ägyptische Symbole ähnlich auch bei Plutarch und Porphyrios zu finden sind¹¹⁵ oder jene über die ägyptische Schrift aufgrund einer gemeinsamen Quelle teils wörtlich mit Porphyrios' Pythagoras-Biographie übereinstimmen,¹¹⁶ kann Clemens ebensogut aufgrund literarischen Wissens wie aufgrund eigener Anschauung berichten.¹¹⁷ Allerdings kann das Schweigen seiner Schriften über seinen Aufenthaltsort – auch wenn es vielleicht verwundern mag – nicht als Beleg dafür verstanden werden, Clemens habe nicht in Alexandria oder Ägypten gelebt oder gewirkt: Denn über einen möglichen anderen Wohnort schweigen die Schriften ebenfalls.

Es ist demnach notwendig, eine gewisse Vorsicht bei der Annahme walten zu lassen, der *Paidagogos* sei in Alexandria verfaßt worden. L. Früchtel hat in seiner Rezension der Dissertation von P. J. G. Gussen zurecht davor gewarnt, die Schilderungen des *Paidagogos* einfach als Beschreibungen des alexandrinischen Lebens zu interpretieren. Dabei hat er auch die These aufgestellt, angesichts der Art und Weise, wie Clemens im *Paidagogos* über ägyptische Produkte spreche, könne dieses Werk nicht in Ägypten, näherhin in Alexandria, verfaßt worden sein.¹¹⁸ Die Zweifel Früchtels dürfen nicht übergangen werden, wie dies in der Forschung bislang getan worden ist.¹¹⁹ Sie sind aber – wie sich zeigen wird – nicht berechtigt.

Alex. strom. 1,139,1 (Selbstmord des Antonius in Alexandria); 1,148,2 (die Bibliothek von Alexandria soll mit allen möglichen Schriften, u. a. auch mit einer Übersetzung des Alten Testaments ausgestattet werden).

¹¹² Clem. Alex. protr. 53,2.

¹¹³ Hier. chron. ad 2197.

¹¹⁴ Als Beispiel sei der Bericht über die Einführung des Sarapiskultes in Ägypten genannt (Clem. Alex. protr. 48,1–6).

¹¹⁵ Clem. Alex. strom. 5,41,1–5,42,1; siehe Plut. mor. 363f; 364c; Porphyrios bei Eus. praep. 3,11,45–3,13,2.

¹¹⁶ Clem. Alex. strom. 5,20,3; siehe Porph. vit. Pyth. 12; vgl. zu Clemens' Äußerungen über die ägyptische Schrift etwa A. Deiber, Clément, 13–32.

¹¹⁷ Vgl. L. Früchtel, Rez. Gussen, 607.

¹¹⁸ L. Früchtel, Rez. Gussen, 607.

¹¹⁹ Zuletzt ging A. Jakab, Ecclesia, 257–292, ohne jede Diskussion ganz selbstverständlich davon aus, der *Paidagogos* müsse in Alexandria verfaßt worden sein.

Die wichtigsten Quellen für die Frage, ob und wann Clemens in Alexandria anwesend war, stellen für Früchtel solche Passagen dar, in denen Clemens ägyptische Waren erwähnt. Relevante Textstellen sind nur im *Paidagogos* zu finden. Zuerst ist eine Stelle zu untersuchen, in der importierte Weine aufgezählt werden, deren Genuß Clemens ablehnt. Statt dessen scheinen einheimische Produkte empfohlen zu werden:

„Man soll sich also keine Mühe um den Chierwein machen, wenn er fehlt, oder um den Ariusier, wenn er nicht da ist. [...] Von einem durch Unbeherrschtheit verdorbenen Verlangen stammt der Übersee-Transport von Weinen (διαπόντιοι οινηγίαι), da die Seele schon vor dem Rausch in ihren Begierden von Sinnen war. Denn da gibt es den wohlriechenden Thasier und den feinduftenden Lesbier und einen süßen Kreter und einen wohl-schmeckenden Syrakusier und einen ägyptischen Mendesier (Μενδησιός της Αιγύπτου) und den Inselwein aus Naxos und einen anderen mit feiner Blume aus dem Land der Italer [...]. Denn warum genügt nicht der einheimische (ὁ ἐπιχώριος), die Begierde zu befriedigen?“¹²⁰

Hier scheint auch der Wein aus Mendes, einer Stadt im nordöstlichen Nildelta, rund 150 km Luftlinie von Alexandria entfernt,¹²¹ zu solchen Spezialitäten zu gehören, die nicht einheimisch sind, sondern über das Meer (διαπόντιος) transportiert werden. Clemens richtet sich in dieser Passage anscheinend gegen hochwertige Importware und spricht sich für einfache einheimische Produkte aus. Eine solche Aussage erweckt zunächst den Eindruck, Clemens könne sich nicht in Alexandria befinden, da er ansonsten einen ägyptischen Wein als einheimisch bezeichnet und außerdem beim mendesischen Wein nicht eigens darauf verwiesen haben würde, daß er aus Ägypten stamme.¹²² Doch vor einem solchen Urteil müssen diese Passage und die darin angesprochenen Verhältnisse genauer untersucht werden.

Dabei ist zuallererst zu bemerken, daß die antiken Verhältnisse nicht in den Kategorien moderner Staatlichkeit oder unter den Bedingungen motorisierter Mobilität betrachtet werden dürfen: Die Stadt Alexandria besaß ein eigenes fruchtbares Territorium, die Ἀλεξανδρέων χώρα, die sich von der kanopischen Mündung des Nils bis zum Mareotis-See erstreckte.¹²³ Dies war das zur Stadt gehörende Land (χώρα). Nur die dort produzierten Erzeugnisse dürften als einheimisch (ἐπιχώριος) bezeichnet worden sein. Außerdem war Alexandria kein Bestandteil der römischen Provinz Ägypten, sondern eine eigenständige Stadt. In der antiken Terminologie spiegelt sich das in der Benennung der Stadt als Alexandria bei Ägypten (*Alexandria ad Aegyptum*) oder in der Bezeichnung des römischen Statthalters als Präfekt von Alexandria

¹²⁰ Clem. Alex. paed. 2,30,1f. (aufgrund falscher Lesung der Ausgabe GCS 12=Clemens, Bd. 1, nach anderen Ausgaben 2,30,1–3).

¹²¹ Heute Tell el-Rub^c; vgl. S.J. Seidlmayer, Art. Mendes, DNP 7 (1999), 1224; zur Geographie vgl. J. Baines/J. Málek, Atlas.

¹²² Da ein anderer Ort dieses Namens nicht bekannt ist, dient das Attribut „ägyptisch“ vermutlich nicht der Unterscheidung von gleichnamigen Orten.

¹²³ Vgl. A. Jähne, Ἀλεξανδρέων χώρα, insbesondere 103; C. Haas, Alexandria, 36f.

und Ägypten (*praefectus Alexandriae et Aegypti*) wider.¹²⁴ Schließlich erschwert auch die nicht unerhebliche Distanz nach Mendes den Gedanken, die dortigen Produkte könnten als einheimisch bezeichnet worden sein.

Es stellt sich außerdem die Frage, ob Clemens im Zusammenhang mit dem mendesischen Wein sinnvollerweise von Überseeimport reden konnte, wenn er sich in Alexandria befand. Betrachtet man die Entfernung von Mendes nach Alexandria im Westen des Deltas, so erscheint es wahrscheinlich, daß der mendesische Wein angesichts der hohen Kosten von Landtransporten und der guten Bedingungen für den Flußtransport auf dem Wasserweg nach Alexandria gebracht worden ist.¹²⁵ Damit wäre nicht nur für die griechischen und italischen Weine, sondern auch für den mendesischen die Rede vom Überseetransport selbst bei einem Aufenthalt in Alexandria gerechtfertigt. Und tatsächlich hat es Weintransporte innerhalb Ägyptens gegeben. Lieferungen aus der *Ἀλεξανδρέων χώρα* und dem Oxyrhynchites nach Alexandria sind papyrologisch bezeugt,¹²⁶ und zwar unter anderem für den bei Athenaios im *Gelehrtenmahl* (um 190 n. Chr.) als herausragend gerühmten Wein aus Anthylla.¹²⁷ Auf einen die Gaugrenzen überschreitenden Binnenhandel gibt es zwar neben der Erwähnung des mendesischen Weines bei Clemens einige Hinweise, er scheint allerdings keinen größeren Umfang gehabt zu haben.¹²⁸

Hier ist nun die Qualität der Weine genauer zu betrachten. Es ist zwar deutlich erkennbar, daß Clemens gegen den Import polemisiert. Dies zeigt auch der dem oben wiedergegebenen Zitat folgende Satz über die Einfuhr von Trinkwasser.¹²⁹ Man muß aber bedenken, daß angesichts der Mühsal, Kosten und Gefahren des Warentransports in der Antike in der Regel nur hochwertige Erzeugnisse gewinnbringend über größere Distanzen gehandelt werden konnten. Import bedeutet mithin immer auch Einfuhr von Luxusgütern. Dies zeigt sich auch an der Weinliste des *Paidagogos*: Bis auf den mendesischen Wein, diejenigen von Chios und Naxos sowie den anerkanntermaßen

¹²⁴ Zur Bezeichnung Alexandriae vgl. A. Calderini, *Dizionario*, Bd. 1.1, 56–58; Dion Chrysostomos (etwa 40–120 n. Chr.) konnte in einer in Alexandria gehaltenen Rede Ägypten daher als bloßes Anhängsel (*προσθήκη*) an Alexandria bezeichnen (Dion Chrys. 32,36); dies ändert natürlich nichts daran, daß Alexandria als Hauptstadt des Ptolemäerreiches und später als Hauptort und Verwaltungszentrum der römischen Provinz Ägypten auf vielfältige Weise und nicht zuletzt durch den Handel eng mit Ägypten verknüpft gewesen ist.

¹²⁵ Zum Fluß- und Landtransport in Ägypten vgl. R. S. Bagnall, *Egypt*, 34–40; insbesondere unter dem Aspekt der Kosten vgl. H.-J. Drexhage, *Preise*, 327–350.

¹²⁶ Siehe P. Diog. 13. 14 (beide 141/142 n. Chr.); PSI 10/1123; P. Oxy. 2342 (102 n. Chr.) (ein Weinhändler in Oxyrhynchos wendet sich wegen juristischer Probleme mit der Witwe seines in Alexandria verstorbenen Partners an den *praefectus Aegypti*); vgl. K. Ruffing, *Überlegungen*, hier 68. 75. 76f.

¹²⁷ P. Diog. 14 (141/142 n. Chr.); Athen. 1, 33f.

¹²⁸ Vgl. K. Ruffing, *Überlegungen*, 67–79.

¹²⁹ Clem. Alex. *paed.* 2,30,3.

hervorragenden Ariusier¹³⁰ tragen die bei Clemens aufgezählten Weine ein ihre Qualität hervorhebendes Attribut. Er wandte sich demnach gegen den Import besonders qualitätvoller Weine. Dazu paßt auch eine weitere Beobachtung. Weinbau wurde in Ägypten entlang des Nils und im Nildelta betrieben, nicht jedoch an der Rotmeerküste.¹³¹ Mendes ist aufgrund papyrologischer Überlieferung als Weinbaugegend gut bezeugt,¹³² Zeugnisse für eine besondere Qualität des dortigen Weines liegen allerdings nicht vor.¹³³ Auch die nähere Umgebung von Alexandria war bekannt für ihren Weinbau. Gerade die Gegend um den südlich der Stadt gelegenen Mareotis-See mit seinen guten Transportmöglichkeiten¹³⁴ ist nicht nur in der papyrologischen¹³⁵ und archäologischen,¹³⁶ sondern sogar auch in der literarischen Überlieferung als Weinbaugegend gut bezeugt: Columella, Vergil und Horaz erwähnen die dortigen Weine,¹³⁷ Athenaios und Strabon heben deren besondere Qualität hervor, letzterer bemerkt sogar, manche dieser Weine seien für längere Lagerung gedacht.¹³⁸ Man kann sich kaum vorstellen, daß Clemens den einheimischen und exquisiten Mareotis-Wein gutheißt, den Genuß des ansonsten unbekannten Weines aus Mendes aber ablehnt. Es ist daher wohl angebracht, den Begriff ἐπιχώριος nicht im Sinne von „einheimisch“ zu verstehen, sondern als „auf oder von dem Land (χώρα)“.¹³⁹ Möglicher-

¹³⁰ Der Wein aus Ariusia auf der Insel Chios galt als der beste griechische Wein: siehe Strab. 14,1,35; Athen. 1, 32f (drei herausragende Sorten).

¹³¹ Vgl. K. Ruffing, Weinbau, 19–53.

¹³² Siehe etwa P. Ryl. 213 (2. Jh. n. Chr.); P. Ryl. 427 (2./3. Jh. n. Chr.), wo für Mendes ein Weingut mit einer Größe von 163 Aruren (ca. 45 ha) bezeugt ist; vgl. dazu G. M. Parassoglou, Imperial Estates, 30; K. Ruffing, Weinbau, 22–24 (dort auch weitere papyrologische Belege).

¹³³ Vgl. H. Kees, Art. Mendes, in: RE 15.1 (1931), 780–784; der ältere Plinius erwähnt eine mendesische Salbe (Plin. nat. 13,8: *Mendesium*).

¹³⁴ Vgl. M. Rodziewicz, From Alexandria.

¹³⁵ Für die Ἀλεξανδρέων χώρα siehe etwa P. Diog. 13. 14 (beide 141/142 n. Chr.) sowie die weiteren Belege bei K. Ruffing, Weinbau, 21f.

¹³⁶ Es sind eine größere Anzahl von Weinpressen und von Töpfereien (für die Amphorenproduktion) bezeugt; vgl. J.-Y. Empereur/M. Picon, Ateliers (bislang 28 Töpfereien hauptsächlich am Südufer erfaßt); M. Rodziewicz, Classification; F. el-Ashmawi, Pottery Kiln; J.-Y. Empereur, Amphores; K. Ruffing, Überlegungen, 58.

¹³⁷ Colum. rust. 3,2,24 (beifallswerter Geschmack – *probabilem gustum*); Verg. Georg. 2,91 (*sunt et Mareotides albae*); Hor. c. 1,37,14.

¹³⁸ Athen. 1, 33d–f (Mareotis-Wein sei vorzüglich, der Ταινιωτικός aus derselben Gegend noch besser, am besten aber der Wein aus Antylla ebenfalls in der Nähe von Alexandria); Strab. 17,1,14; angesichts dieser verbreiteten Kenntnisse von den mareotischen Weinen bzw. Reben und angesichts der archäologischen Hinweise auf eine rege Weinproduktion ist ein Export dieser Weine u. a. nach Italien nicht unwahrscheinlich – auch wenn sich Martial (Mart. 13,122) sehr wenig vorteilhaft über ägyptische Weine im allgemeinen geäußert hat: der Essig aus ihnen sei besser als die Weine selbst; vgl. K. Ruffing, Überlegungen, 57–59.

¹³⁹ LSJ s. v.

weise könnte ἐπιχώριος daher als eine Qualitätsbezeichnung interpretiert werden wie unser heute übliches Wort „Landwein“. Das Wort χωρικός ist jedenfalls zur Bezeichnung einfacher Qualität papyrologisch belegt.¹⁴⁰

Es stellt sich noch die Frage, inwiefern die von Clemens genannte Liste den tatsächlichen Verhältnissen in Alexandria entspricht und ob es sich um eine Liste handelt, die in ähnlicher Form aus der Literatur übernommen worden ist. Was die tatsächlich nach Alexandria importierten Weine anbelangt, so weist der amphorologische Befund für das 1. bis 4. Jh. n. Chr. Transporte aus Knidos, Zypern, Kreta, Milet, dem südlichen Anatolien und Italien auf, während zugleich die Bedeutung der einheimischen Produktion gegenüber der hellenistischen Epoche anzusteigen scheint.¹⁴¹ Ein Papyrus aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert¹⁴² erwähnt Weintransporte aus Kleinasien und Syrien¹⁴³ im Hafen von Alexandria.¹⁴⁴ Clemens' Liste mit ihren griechischen und italischen Weinen ist also durchaus vereinbar mit den realen Verhältnissen seines Wohnortes.

Plinius zufolge stammten zwei Drittel der edlen Weine seiner Zeit aus Italien.¹⁴⁵ Clemens erwähnt ohne Namen lediglich einen Wein aus Italien. Seine Aufzählung scheint demnach nicht zeitgenössische Verhältnisse oder wenigstens nicht den Geschmack der Römer widerzuspiegeln. Aufschlußreich ist hier ein Vergleich mit einer Liste hochwertiger Weine bei Ailianos.¹⁴⁶ Sowohl bei Clemens als auch bei Ailianos

¹⁴⁰ Siehe etwa P. Oxy. 3752 (16.3.319 n. Chr.) (für Textilien); vermutlich ebenso 3765 (etwa 327 n. Chr.); 3753 (16.3.319 n. Chr.) (für Tauwerk); für das Lateinische siehe auch Ed. Diokl. 2,10, wo der billigste Wein als *vinum rusticum* bezeichnet wird (in der griechischen Fassung allerdings οἶνος χωδέος).

¹⁴¹ Vgl. J.-Y. Empereur, *Amphores*, 394–398 (51 von 62 Weinamphoren des 1./2. Jhs. n. Chr. und 24 von 28 des 3./4. Jhs. n. Chr. im Griechisch-Römischen Museum von Alexandria sind ägyptischer Herkunft gegenüber bloß 11 von 87 in hellenistischer Zeit); zu Importen aus Italien vgl. D. W. Rathbone, *Italian Wines*.

¹⁴² P. Bingen 77=P. Mich. inv. 5760a, ediert von P. Heilporn, *Registre*.

¹⁴³ P. Bingen 77, ZZ. 6. 8 (beide Aigeiai). 16 (Paltos). 18 (Laodikeia). 20 (Gagai). 25 (Anemorion); zum Import aus Laodikeia siehe Strab. 16,2,9 (Alexandria sei der wichtigste Abnehmer des dortigen Weines); vgl. K. Ruffing, *Überlegungen*, 61.

¹⁴⁴ Der Bestimmungshafen wird nicht genannt, es handelt sich aber wahrscheinlich um Alexandria; vgl. P. Heilporn, *Registre*, 340; diese Weine könnten grundsätzlich auch für den Weitertransport in die Chora gedacht gewesen sein, da es einen Handel importierter Weine in das ägyptische Hinterland gegeben hat; siehe SB 12/10918 (3. Jh. n. Chr.); P. Laur. 1/12 (227/243 n. Chr.); vgl. K. Ruffing, *Überlegungen*, 62–66.

¹⁴⁵ Plin. nat. 14,87; zu römischen Spitzenweinen vgl. E. Stein-Hölkeskamp, *Gastmahl*, 205–211.

¹⁴⁶ Ail. var. 12,31 (Πράμνειον, Chios, Thasos, Lesbos, Γλυκύς, Kreta, Syrakus, Kos, Rhodos); siehe auch Plin. nat. 14,73f. (Thasos, Chios, insbesondere der Ariusier, Lesbos, Klazomenai); Gal. De methodo medendi 12,4 (=10, 830 Kühn) (Ariusier von Chios und Lesbier als beste Weine); vgl. A. Dalby, *Empire*, 133–138.

finden sich die Weine aus Chios, Thasos, Lesbos, Kreta und Syrakus.¹⁴⁷ Gleichgültig, ob Clemens bei seinem jüngeren Zeitgenossen Ailianos (gestorben zwischen 222 und 238 n. Chr. im Alter von über 60 Jahren) abgeschrieben oder – was wahrscheinlicher ist – eine gemeinsame Vorlage genutzt hat, ist anzunehmen, daß die griechischen Weine bei Clemens einer literarischen Vorlage entstammen. Dann stellte sich aber die Frage, ob und wenn ja warum Clemens seine Vorlage verändert hat. Von besonderem Interesse ist dabei der mendesische Wein, der nicht in der ähnlichen Liste bei Ailianos aufgeführt und auch nicht in der sehr viel ausführlicheren Behandlung der Weine bei Athenaios genannt wird.¹⁴⁸ Außer der Erwähnung bei Clemens existieren keine Nachrichten, daß es sich um einen hochwertigen Wein gehandelt habe. Darüber hinaus ist es der einzige ägyptische Wein in der Auflistung. Gerade diese Tatsache könnte dafür sprechen, daß Clemens sich in der Tat in Alexandria befindet und daher konkrete, auf die speziellen Verhältnisse in Alexandria bezogene Angaben macht. Diese Passage kann also entgegen Früchtels Ansicht gerade nicht als Indiz dafür herangezogen werden, daß der *Paidagogos* nicht in Alexandria verfaßt worden ist.

Für eine Abfassung des Werkes in Alexandria spricht die folgende Passage im Kapitel über die Bekleidung:

„Aber auch auf die überfeinen Gewebe verwenden die falschen Frauen und die frauengleichen Männer die verfälschenden Farben und rasen in ihrer Maßlosigkeit, so daß sie die Leinenstoffe (ὀθόνη) nicht mehr aus Ägypten, sondern aus dem Lande der Hebräer und der Kilikier beziehen. Von dem feinen Leinen (ἀμόργινα) und von dem βύσσος schweige ich, denn der Luxus übersteigt die Möglichkeit der Beschreibung.“¹⁴⁹

Hier entsteht der Eindruck, daß der einfache Stoff aus Ägypten kommt, die besonderen Stoffe dagegen aus anderen Orten importiert werden. Damit weist Clemens auf eine ägyptische Stadt als Ort der Abfassung des *Paidagogos*. Denn in einer anderen römischen Provinz wäre es kaum sinnvoll, die Verdrängung ägyptischer Produkte durch Importe aus Palästina und Kilikien als Maßlosigkeit zu verurteilen. Dabei bleibt unklar, ob Clemens die ἀμόργινα genannten Stoffe ebenfalls als Importprodukte ansah, das heißt ob er selbst die naheliegende aber unsichere Verbindung zwischen der Bezeichnung der Stoffe und der Insel Amorgos in den östlichen Kykladen herstellte.¹⁵⁰ Um was für ein Material es sich handelte, ist unklar, es steht jedoch fest, daß diese Stoffe durchsichtig waren, als fein und luxuriös galten und entsprechend teuer waren.¹⁵¹ Was unter βύσσος zu verstehen ist, bleibt umstritten.¹⁵² Jedenfalls liegt bei

¹⁴⁷ Das Attribut γλυκός für den kretischen Wein bei Clemens erinnert darüber hinaus an den süßen Wein (Γλυκός) bei Ailianos.

¹⁴⁸ Athen. 1, 25f–34e.

¹⁴⁹ Clem. Alex. paed. 2,115,2.

¹⁵⁰ Gewänder aus feinem leinenartigen Gewebe wurden in klassischer Zeit als ἀμοργίδες oder ἀμόργινα bezeichnet und galten als kostbar; siehe etwa Plat. epist. 13, 363a; vgl. A. Mau, Art. 'Αμόργινα, in: RE 1.2 (1894), 1875.

¹⁵¹ Vgl. A. Pekridou-Gorecki, Mode, 30; zu ὀθόνη siehe Plin. nat. 19,14.

den so bezeichneten Materialien keine Lokalisierung vor. Allerdings ist festzuhalten, daß βύσσοις in Ägypten wuchs und zu Textilien weiterverarbeitet wurde.¹⁵³ Wie bei den ἀμώπνια scheint es sich um Erzeugnisse hoher Qualität gehandelt zu haben.¹⁵⁴

Leinenstoffe waren zur Zeit des Clemens ein im ganzen Mittelmeerraum verbreitetes Gewebe, das auch hohe Anforderungen an die Qualität erfüllen konnte.¹⁵⁵ Was die hier erwähnten Leinenerzeugnisse angeht, so galten in der Tat kilikische Textilien als besonders hochwertig und wurden exportiert.¹⁵⁶ Auch das von Clemens als Land der Hebräer bezeichnete Judaea galt neben Ägypten als wichtiger Produzent von Leinenprodukten: In den alttestamentlichen Schriften finden sich zahlreiche entsprechende Erwähnungen.¹⁵⁷ Auf der anderen Seite ist es zwar richtig, daß gerade in Ägypten, dem Zentrum der mediterranen Leinenproduktion, die Bekleidung mit dem aus Flachs gewonnenen Leinen verbreiteter war als mit Wolle.¹⁵⁸ Allerdings gab es neben

¹⁵² Es handelte sich hauptsächlich um Pflanzenfasern wie Leinen und Baumwolle, die zu feinen, beinahe durchsichtigen Stoffen verarbeitet wurden; vgl. A. Pekridou-Gorecki, *Mode*, 30.

¹⁵³ Siehe Gen 41,42 (Josef wird vom Pharao mit Byssusgewändern bekleidet); zur Zeit des Hieronymus wurde βύσσοις anscheinend in besonderem Maße in Ägypten verarbeitet (Hier. in Ezech 27,7: *Byssos in Aegypto quam maxime nascitur*); vgl. F. Olck, Art. Βύσσοις, in: RE 3.1 (1897), 1108–1114.

¹⁵⁴ Das legt schon die eben erwähnte Stelle aus Genesis nahe, ebenso weitere alttestamentliche Erwähnungen, v. a. in Gen 25,1–27,21 (über das Heiligtum) und 28,1–42; 39,1–31 (über die Anfertigung der Priestergewänder); siehe auch Aisch. Pers. 125 (βύσσοις bei persischen Frauen); Plut. mor. 396b (βύσσοις sei ebenso wie Seide sorgfältig und fein gewebt); Plin. nat. 19,20 (βύσσοις sei dem Gold gleichgeschätzt).

¹⁵⁵ Siehe etwa in der biblischen Tradition Jdt 16,8 (Leinen besonders verführerisch); Spr 31,22 (Leinen und Purpur); Ez 16,10 („Leinen und kostbare Gewänder“); Lk 16,19 („Es war einmal ein reicher Mann, der sich in Purpur und feines Leinen kleidete“); Apk 15,6; 18,2 (feines Leinen, Purpur, Seide und Scharlach); siehe auch SHA Alex. 40,10 (der Princeps war ein Liebhaber von gutem Leinen); zu den Kosten für Textilien vgl. H.-J. Drexhage, *Preise*, 351–372; W. Szaivert/R. Wolters, *Löhne*, 343f.

¹⁵⁶ Ed. Diokl. 26–28 (die besten Leinensorten stammen aus Skythopolis in Syrien, Byblos, Laodikea an der syrischen Küste, Tarsus in Kilikien sowie aus Alexandria nach tarsischer Art – Ταρσικαλεξανδρινός); was dagegen Stoffe aus tierischen Materialien angeht, so war diese Region nicht durch besonders feine, sondern im Gegenteil durch besonders grobe Textilien aus Ziegenhaar bekannt, die als *cilicia* bezeichnet worden sind: siehe Varro rust. 2,11,11; Plin. nat. 8,203 (die Ziegen können geschoren werden); vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 479f.; zu den Produkten aus Laodikea siehe auch Hieron. adv. Iovin. 2,21; zum Exprot vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 482.

¹⁵⁷ Ex 28,42; Lev 16,4; Est 1,6; Spr 31,22; Dan 10,5; Mk 15,46 parr. und öfter; vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 482 (allerdings ohne Quellenangaben); Proto-Jesaja scheint nahezulegen, daß sich in vorexilischer Zeit Flachsanzbau noch nicht durchgesetzt hatte, wenn er sagt: „Wer Flachs anbaut, erntet Enttäuschung“ (Jes 19,9).

¹⁵⁸ Siehe auch Spr 7,16; Ez 27,7 (ägyptisches Leinen); Plin. nat. 19,7; 19,14; vgl. A. Pekridou-Gorecki, *Mode*, 28.

einfachen ägyptischen Textilien auch hier besonders hochwertige Produkte sogar direkt aus Alexandria,¹⁵⁹ welche vor Clemens' strengen Augen sicher keine Gnade gefunden hätten.¹⁶⁰ Ägypten ist demnach gerade nicht für besonders einfache Leinenstoffe bekannt gewesen, wenn natürlich auch für die Masse der Bevölkerung solche Stoffe produziert worden sein müssen.¹⁶¹

Da Clemens in der zitierten Passage nicht bei jedem Stoff auch eine Herkunftsangabe macht, geht es ihm offensichtlich nicht allein um den Import von Produkten, sondern auch und insbesondere um deren Qualität. In Verbindung mit der Tatsache, daß vor allem hochwertige Produkte über längere Strecken transportiert worden sind, ist also anzunehmen, daß die genannten Stoffe weniger ihrer Herkunft als ihrer besonders feinen Qualität wegen abgelehnt wurden. Daher wird auch der ägyptische Stoff eher aufgrund seiner Qualität als aufgrund seines Produktionsortes befürwortet worden sein. Diese Passage weist also ebenso wie die oben ausführlich diskutierte Äußerung über den Weinimport darauf hin, daß Clemens hochwertige Produkte ablehnt und einfache bevorzugt. Dieses Argument wird ergänzt, nicht jedoch in Frage gestellt durch die Bevorzugung einheimischer vor fremden Erzeugnissen. Dabei müssen die erwähnten Passagen ganz im Sinne der Luxuskritik verstanden werden: Es sind ja gerade die hochwertigen, luxuriösen Produkte, bei denen sich der gefährvolle und teure Transport über größere Distanzen überhaupt nur lohnte. Gegen den damit verbundenen Luxus wendet sich Clemens.¹⁶²

Vor diesem Hintergrund ist dann schließlich auch eine dritte Stelle mit ägyptischen Waren zu deuten, die hier nur noch kurz erwähnt zu werden braucht und ähnlich wie die Passage über die Weine zu verstehen ist. In einer Aufzählung besonderer Geflügelsorten, die von Feinschmeckern beschafft werden, nennt Clemens neben Vögeln aus Phasis (in Kleinasien) und Pfauen aus Medien auch Haselhühner (ἄρταγᾶς) aus Ägypten.¹⁶³ Der größere Kontext der Passage, in dem es auch um Fischspezialitäten aus verschiedenen Regionen des Römischen Reiches geht, legt nahe, daß sich Clemens hier gegen den Import kulinarischer Genüsse wendet.¹⁶⁴ Im Rahmen seiner Luxuskritik lehnt er Spezialitäten ab, die erst über große Distanzen

¹⁵⁹ Hdt. 2,37; Mart. 14,150 (Ägypten); Ed. Diokl. 17f. (die besten Leinensorten stammen unter anderem aus Alexandria).

¹⁶⁰ Auch wenn die von ihm empfohlenen, ὀθόνη genannten Stoffe insbesondere feines Leinen bezeichneten; vgl. LSJ s. v.; Lampe s. v.

¹⁶¹ Zu ägyptischen Stoffe, die aufgrund der günstigen klimatischen Bedingungen gelegentlich erhalten sind, vgl. etwa A. Stauffer/A. Schmidt-Colinet, Textilien. Die dort beschriebenen hochwertigen Textilien stammen frühestens aus dem 3./4. Jh. n. Chr.

¹⁶² Zur Luxuskritik siehe unten 2.2.2.

¹⁶³ Clem. Alex. paed. 2,3,2.

¹⁶⁴ Ionische Haselhühner galten Martial zufolge als beste Geflügelsorte (Mart. 13,61); zu Phasis als Inbegriff für von weit her importierte Leckereien siehe Sen. dial. 12,10,3; zum Import von Delikatessen vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 212f.

transportiert werden müssen. Dies kann ebenso für ägyptische Tiere gelten, da auch innerhalb Ägyptens lange Transportwege möglich sind.¹⁶⁵

Keine der hier untersuchten Passagen widerspricht also der Annahme, Clemens habe zur Zeit der Abfassung des *Paidagogos* in Alexandria gelebt. Vielmehr weist insbesondere die Erwähnung ägyptischer Stoffe gerade darauf hin, daß sich Clemens in einer ägyptischen Stadt aufgehalten hat.¹⁶⁶ Diese Erkenntnis fügt sich gemeinsam mit der inneren und äußeren Chronologie der Schriften¹⁶⁷ und den weiteren Erkenntnissen zu seiner Biographie in ein schlüssiges Bild. Damit kann das von Früchtel geäußerte Argument als widerlegt gelten.

2.2. Zum literarischen Schaffen des Clemens von Alexandria

2.2.1. Der *Paidagogos*

Der *Paidagogos* besteht aus drei Büchern – eine Einteilung, die bereits von Clemens stammt.¹⁶⁸ Während die Bücher zwei und drei in den folgenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit immer wieder herangezogen und den Lesern auf diese Weise nähergebracht werden, spielt das erste Buch hier eine nur untergeordnete Rolle. Daher soll sein Aufbau an dieser Stelle wenigstens kurz vorgestellt werden. Clemens präsentiert darin seine Gedanken einer christlichen Erziehung und malt dabei auch das Bild des Erziehers. Dieser führe zum Handeln und heile von den Leidenschaften, die als Krankheiten der Seele beschrieben werden. Damit werde der Mensch auf die Aufnahme der göttlichen Offenbarung vorbereitet. Der Erzieher wird mit Christus als dem Logos identifiziert. Ihm solle man ähnlich werden, ihm als dem Arzt der Seele sich anvertrauen. Dies erweist sich in der tätigen Befolgung seiner Anweisungen, die als „Wege zum ewigen Leben“¹⁶⁹ bezeichnet werden (1,1–3¹⁷⁰). Dabei unterscheidet Clemens nicht grundsätzlich zwischen Männern und Frauen: An beide wird die gleiche Forderung eines tugendhaften Lebens gestellt (1,4). Im folgenden Kapitel befaßt

¹⁶⁵ Der Vollständigkeit halber sei noch auf eine letzte Stelle mit ägyptischen Produkten hingewiesen: Dort wird neben anderen Salben, die keinen bestimmten Orten zuordnet werden, auch der ägyptische Psagdas erwähnt (Clem. Alex. paed. 2,64,2). Alle dort genannten Salben werden auch bei Athenaios aufgezählt (Psagdas in Athen. 15, 690e, wo in einem Fragment aus Eubulos auch die Herkunft aus Ägypten erwähnt wird). Diese Stelle ermöglicht keine weiterführenden Erkenntnisse.

¹⁶⁶ Es ist auffallend, daß L. Früchtel gerade die Erwähnung des ägyptischen Stoffes, die seiner Argumentation widerspricht, entgangen zu sein scheint.

¹⁶⁷ Siehe dazu unten 2.2.4.

¹⁶⁸ Clem. Alex. strom. 6,1,3 („unsere in drei Bücher geteilte Schrift ‚Der Erzieher‘“).

¹⁶⁹ Clem. Alex. paed. 1,9,4.

¹⁷⁰ In Klammern werden Buch und Kapitel angegeben.

sich Clemens ausgehend vom Wort παιδαγωγός (wörtlich „Kinderführer“) mit dem Begriff des Kindes. Gegen Kritik an einer negativ verstandenen Kindlichkeit der Christen verteidigt er seine Anthropologie der Gotteskindschaft. Kindlichkeit versteht Clemens nicht als Unvollkommenheit, sondern als Arglosigkeit und Tugendhaftigkeit (1,5). Das lange sechste Kapitel ist vor allem die allegorische Auslegung eines Paulus-Textes, in der Clemens sich gegen eine Hierarchie christlicher Perfektion wendet und die Gleichheit aller Christen unterstreicht (1,6). Nachdem er bereits zu Beginn des Werkes kurz auf die Person des Erziehers zu sprechen gekommen war, erklärt Clemens nun ausführlich, daß Jesus Christus der Logos und Erzieher sei. Der Logos habe sich bereits in der Geschichte des Volkes Israel als Erzieher erwiesen und durch Moses das Gesetz gegeben. Dieses diene durch Furcht der Erziehung, während Christus durch Liebe erziehe (1,7 und 1,11). Damit stellt Clemens zwar Alten und Neuen Bund einander gegenüber, wehrt sich aber entschieden gegen eine Entgegensetzung von Gott des Alten und Gott des Neuen Testaments: Gott könne zugleich gerecht und gut sein, seine strafende Tätigkeit widerspreche nicht seiner Liebe zu den Menschen. Denn die Androhung der Strafe diene der Besserung, ihre Vollstreckung habe sich der Sünder selbst zuzuschreiben (1,8). Der Logos erziehe durch zahlreiche Methoden, darunter auch die Furcht, positiv verstanden als Hochachtung vor dem guten Herrscher (1,9), sowie durch Lob und Ermahnung (1,10). Diese Erziehung zielen auf die Nachahmung Christi. Die christliche Existenz ist dabei gekennzeichnet von Gehorsam gegenüber dem Logos und von Einfachheit, Genügsamkeit, Anspruchslosigkeit sowie von Freiheits- und Menschenliebe. Sie erfordere Anstrengung, erweise sich im Handeln und zeitige ein würdiges und maßvolles Leben in allen Aspekten des Alltags (1,11–12).

Mit dem zweiten Buch beginnt erkennbar ein neuer Teil des Werkes, der den zuletzt geäußerten Gedanken konkretisiert und sich nun mit der praktischen Reglementierung der Lebensweise eines Christen befaßt. Darin findet sich eine Fülle detaillierter Normen für die verschiedensten Bereiche des alltäglichen Lebens. Die Ordnung der behandelten Gegenstände orientiert sich am Tagesablauf eines wohlhabenden Menschen von der abendlichen Hauptmahlzeit bis zum Besuch des Bades am späten Nachmittag vor der neuerlichen Hauptmahlzeit am Abend.¹⁷¹ Im dritten Buch wird diese Ordnung vorübergehend unterbrochen, ehe Clemens sie mit den letzten beiden Kapiteln, die zwei verschiedene Zusammenfassungen christlicher Lebensregeln bieten, ganz verläßt.¹⁷²

¹⁷¹ Vgl. H.-I. Marrou, Introduction, 43–46.

¹⁷² Ebenfalls am Tagesablauf, allerdings von Morgen bis Abend, orientieren sich die diätetischen Anweisungen des Diokles von Karystos aus dem 4. Jh. v. Chr. (siehe dazu unten 4.3); ebenso Sen. epist. 83,2–6; Plin. epist. 3,1 (Tagesablauf des Spurrinna); 9,36 (Plinius' Tagesablauf im Sommer); 9,40 (im Winter); Mart. 4,8; Suet. Vesp. 21; etwas anders Suet.

Drei große Teile können innerhalb des Tagesablaufs unterschieden werden: Gastmahl,¹⁷³ Nacht¹⁷⁴ und Tag¹⁷⁵. Das zweite Buch beginnt nach einem kurzen Proömium mit den Anweisungen für Essen (2,1) und Trinken (2,2) sowie für das Verhalten beim Gastmahl: Dabei geht es neben der Ernährung um Hausrat (2,3), Musik und Lieder (2,4), um die Unterhaltung in der Gesellschaft, das heißt um Lachen und Witze (2,5) sowie um Gesprächsthemen und die Art des Sprechens (2,6–7), daneben auch um Salben und Kränze als übliche Bestandteile des Symposions (2,8).¹⁷⁶ Der sich daran anschließende zweite Teil behandelt die Nacht, das heißt Schlaf (2,9) und Geschlechtsverkehr (2,10). Der dritte Teil, der sich mit dem Tag befaßt, beginnt mit den Anweisungen für Kleidung (2,10bis¹⁷⁷) und Schuhwerk (2,11). Es folgen Kapitel über Schmuck (2,12), Kosmetik und Körperpflege (3,2–3), Diener und gesellschaftlichen Verkehr (3,4) sowie schließlich über den Besuch der Bäder und die damit verbundene körperliche Ertüchtigung (3,5 und 3,9–10). Eingeschoben finden sich Ausführungen über die wahre Schönheit (3,1), über den wahren Reichtum der Christen, über die Einfachheit sowie über Vorbilder und Beispiele als Mittel der Pädagogik (3,6–8). Die erste Zusammenfassung (3,9) verbleibt im Stile des zweiten und dritten Buches und greift teilweise bereits behandelte Themen wie etwa Kleidung und Schmuck wieder auf und behandelt teilweise neue Themen wie den Besuch der Schauspiele und des Gottesdienstes. Die zweite Zusammenfassung (3,10) hat dagegen einen anderen Charakter, da sie aus einer kaum kommentierten Aneinanderreihung biblischer Zitate mit Anweisungen zum Verhalten besteht. Das Werk endet mit einem Hymnus auf Christus.

Trotz dieser scheinbar klaren Gliederung des zweiten und dritten Buches gibt es neben den genannten auch weitere Einschübe, Abschweifungen oder Brüche. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Themen sind nicht immer so deutlich, wie dies hier scheinen mag. Dabei sollte man aber nicht Clemens den Vorwurf mangelnder literarischer Fähigkeiten machen: Die Abweichungen von seinem roten Faden, zu dem er immer wieder zurückkommt, entsprechen vielmehr dem Geschmack seiner Zeit.¹⁷⁸ Dies gilt auch für die unzähligen paganen, biblischen und christlichen Zitate, mit denen Clemens seinen Text durchsetzt. Sie sind darüber hinaus aber auch Ausdruck seiner Vorstellung vom Logos: Clemens sah den Logos von Anbeginn der Welt

Aug. 78,1f. (von der Mittagsmahlzeit bis zum morgendlichen Aufstehen); siehe auch Cic. fam. 9,20,3.

¹⁷³ Clem. Alex. paed. 2,1,4–2,76,4.

¹⁷⁴ Clem. Alex. paed. 2,77,1–2,102,1.

¹⁷⁵ Clem. Alex. paed. 2,102,2–2,129,4; 3,1,1–3,52,2.

¹⁷⁶ Zum griechischen Symposion vgl. O. Murray (Hg.), *Symptotica*; zum römischen Gastmahl vgl. K. Vössing, *Mensa regia*, 196–234; E. Stein-Hölkeskamp, *Gastmahl*.

¹⁷⁷ Der zweite Teil des zehnten Kapitels „Über das Kinderzeugen“ (das heißt Clem. Alex. paed. 2,102,2–2,117,4); die Bezeichnung stammt aus der Edition der *Sources Chretiennes*.

¹⁷⁸ Vgl. H.-I. Marrou, *Introduction*, 45f.

immer wieder in den Menschen wirken. Nicht nur Israeliten und Christen, sondern auch Griechen konnten auf diese Weise, berührt vom Logos, wenn auch nur abbildhaft Richtiges und Wahres sagen.¹⁷⁹ Daher kann Clemens nichtchristliche Zitate als Äußerungen des Logos heranziehen und so pagane Moral und christliche Lebensweise miteinander verbinden.

2.2.2. Diatribe, Luxuskritik und C. Musonius Rufus

Der hier skizzierte Inhalt des *Paidagogos* weist Ähnlichkeiten mit den Themen der sogenannten Diatribe auf.¹⁸⁰ Als *terminus technicus* für die allgemeinverständliche Behandlung philosophischer Themen,¹⁸¹ näherhin von Fragen der richtigen Lebensgestaltung, begegnet dieser Begriff nicht in der Antike. Eine allzu enge Verwendung des Begriffs etwa im Sinne einer festumrissenen Literaturgattung stieß immer wieder auf Kritik. Im Sinne einer „volkstümlichen philosophischen Unterweisung hellenistisch-römischer Zeit“¹⁸² aber verdeutlicht der Begriff inhaltliche Zusammenhänge, die in der vorliegenden Untersuchung von Bedeutung sind.

Die in der Diatribe behandelten Themen kehren immer wieder. Dies veranlaßte A. Oltramare, ausgehend von Senecas *Epistulae morales* einen Katalog von 94 Topoi der Diatribenliteratur zusammenzustellen: Es geht darin im Sinne von Affektkontrolle, Orientierung an der Natur und Ablehnung des Luxus um Themen wie Armut und Reichtum, Geschwätzigkeit, Neugier, Ehe, Freundschaft, um das Ertragen von Unglück wie etwa die Verbannung sowie um Alter und Tod.¹⁸³ Die formalen Kennzeichen einer auf den propagandistischen Effekt zielenden Rhetorik der Diatribe können hier übergangen werden.¹⁸⁴ Es sei aber darauf hingewiesen, daß die besonders typische rhetorische Figur eines fiktiven Redepartners, dessen Einwände widerlegt werden, im *Paidagogos* nicht zu finden ist.

Die häufig als „kynisch-stoische“ Diatribe bezeichnete Literatur begegnet zuerst in den Fragmenten des Teles aus Megara (Mitte des 3. Jhs. v. Chr.), der seinerseits möglicherweise auf Bion von Borysthenes zurückgegriffen hat.¹⁸⁵ Bis in das 1. Jh. n. Chr. sind keine weiteren Zeugnisse der Diatribe erhalten. Während des Prinzipats

¹⁷⁹ Siehe etwa Clem. Alex. strom. 6,55,1–6,58,3; 7,6,4 (der Logos habe „den Griechen die Philosophie durch die niedriger stehenden Engel“ gegeben).

¹⁸⁰ Zur Diatribe vgl. P. Wendland, Diatribe, 3–7; J. Stelzenberger, Beziehungen, 439–472; 452–460; W. Capelle/H.-I. Marrou, Diatribe, 990–1009; M. Spanneut, Stoïcisme, 258–269; K. Berger, Gattungen, 1124–1132; J. Stout, Diatribe.

¹⁸¹ Vgl. A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 13f.

¹⁸² Vgl. W. Capelle/H.-I. Marrou, Diatribe, 1009.

¹⁸³ A. Oltramare, Origines, 263–292.

¹⁸⁴ Siehe hierzu W. Capelle/H.-I. Marrou, Diatribe, 992f.; 998.

¹⁸⁵ Siehe Diog. Laert. 2,77 (Diatriben des Bion).

waren es vor allem Stoiker, die sich der Diatribe oder einiger ihrer Elemente und Inhalte bedienten. Zu ihnen gehören Seneca, Musonius, Epiktetos, Dion Chrysostomos, Maximus von Tyros sowie außerdem Plutarch und Lukianos.

Christen haben seit den Schriften des Neuen Testaments die Diatribe aufgegriffen, da sie anscheinend inhaltlich und formal für die Zwecke der Missionierung besonders geeignet war. Dies gilt vor allem, jedoch nicht ausschließlich, für die paulinischen Briefe,¹⁸⁶ insbesondere für den Jakobusbrief. H.-I. Marrou bezeichnet diesen Vorgang als „Kulturosmose“, das heißt als selbstverständliche „Nachahmung der Kultur der Umwelt“.¹⁸⁷ Ob diese Übernahme bewußt stattfand, läßt sich für die Anfänge des Christentums kaum sagen. Bei den Apologeten und dann vor allem bei dem klassisch gebildeten Clemens sowie bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern besteht hieran kein Zweifel mehr. Ganz deutlich wird dies für Clemens durch den bewußten Rückgriff auf die Lehrvorträge des Musonius. Aber auch ein Vergleich mit Oltremares Zusammenstellung zeigt, wie stark Clemens thematisch von der Tradition der Diatribe beeinflusst ist.¹⁸⁸

Ein besonderes Gewicht hat hierbei die Kritik am Luxus (τροπή, *luxuria*).¹⁸⁹ Clemens kritisiert an vielen Stellen des *Paidagogos*, mit dem er sich an einen wohlhabenden Adressatenkreis wendet,¹⁹⁰ übertriebenen Aufwand und Zurschaustellung des Reichtums. Die bereits in einem anderen Zusammenhang untersuchten Äußerungen über den Import hochwertiger Weine und Textilien¹⁹¹ können als Beispiele für Inhalt und Argumentation der clementinischen Luxuskritik dienen. Diese Luxuskritik hat in der Antike eine lange Tradition und ist nicht allein mit der Diatribe verbunden, sondern älter als diese. Sowohl in Griechenland als auch in Rom wurde Luxus häufig sehr negativ bewertet, ja geradezu als Laster empfunden. Versuche zur Aufwandsbeschränkung finden sich im klassischen Athen ebenso wie im republikanischen Rom. Erste Anstrengungen werden in die frühesten Zeiten zurückdatiert und daher in Griechenland mit dem Namen Solons verbunden,¹⁹² in Rom mit dem Zwölftafelgesetz.¹⁹³

¹⁸⁶ Vgl. R. Bultmann, Stil; vgl. dazu aber auch die Darstellung bei K. Berger, Gattungen, 1124–1126; außerdem T. Schmeller, Paulus; J. S. Vos, Kunst.

¹⁸⁷ W. Capelle/H.-I. Marrou, Diatribe, 998f.

¹⁸⁸ W. Capelle/H.-I. Marrou, Diatribe, 1001; zum Verhältnis des *Paidagogos* zur Diatribe vgl. auch P. J. G. Gussen, Leven, 128f.

¹⁸⁹ Zu Luxus und Luxuskritik vgl. L. Friedländer, Darstellungen, Bd. 2, 266–283; M. Corbier, Art. Luxus, in: DNP 7 (1999), 534–536; A. Dalby, Empire; K.-W. Weeber, Schwelgerei, zur Luxuskritik 157–165; R. Bernhardt, Luxuskritik; K. Vössing, Mensa regia, 244–253.

¹⁹⁰ Siehe unten 2.4.3.

¹⁹¹ Siehe oben 2.1.4; zum griechischen Kleiderluxus vgl. A. Pekridou-Gorecki, Mode, 109–120.

¹⁹² Siehe etwa Diod. 9,1,4; zur Diskussion der mit dem Namen Solons verbundenen Regelungen vgl. R. Bernhardt, Luxuskritik, 33–37.

Zahlreiche Aufwandsgesetze (*leges sumptuariae*) folgten bis in augusteische Zeit.¹⁹⁴ Princeps Tiberius (14–37 n. Chr.) jedoch beklagte in einem Brief an den Senat, niemand halte sich an die Gesetze, da sie vergessen seien oder wissentlich mißachtet würden.¹⁹⁵

Kritisiert und reglementiert wurden insbesondere der Tafelluxus, darüber hinaus aber auch Luxus in Kleidung, Schmuck und Kosmetik, in Größe, Ausstattung und Einrichtung von Häusern, im Hausrat und in zahlreichen weiteren Bereichen, in denen die Eliten auf demonstrative Weise ihren Reichtum zur Schau stellen konnten, um Prestige und Einfluß zu erwerben. Bei den Aufwandsgesetzen stand die Sorge um die Gefährdung des Zusammenhaltes der führenden Schichten durch Konkurrenz und finanzielle Verausgabung im Vordergrund. Die stoisch und kynisch geprägte moralistische Kritik hatte einen anderen Grund: Sie wandte sich gegen eine Lebensweise, die durch den über das Notwendige hinausgehenden Exzeß charakterisiert war und dem Ideal des natürlichen Lebens, der Bedürfnislosigkeit und der damit verbundenen inneren Freiheit gegenüber äußeren Eindrücken zutiefst widersprach.

Eine berechtigte Perspektive auf den *Paidagogos* wäre jene der Luxuskritik. In der Tat hat sich R. Bernhardt in seiner Darstellung der griechischen Kritik an einem luxuriösen Alltagsleben in großem Maße auf den *Paidagogos* gestützt.¹⁹⁶ Die vorliegende Untersuchung verfolgt aber mit ihrer Fokussierung auf das Verhältnis zum Körper ein anderes Interesse: Im Rahmen dieser Arbeit soll der Aspekt des Luxus nur dort in den Blick kommen, wo die auf den Körper bezogenen Normen Luxus thematisieren, nicht jedoch als eigenständiges Thema, das den Rahmen dieser Studien zu sprengen imstande wäre.

Das Thema der Luxuskritik findet sich auch bei dem im 1. Jh. n. Chr. lebenden Stoiker C. Musonius Rufus. Unter den oben genannten Moralisten spielt er mit Blick auf den *Paidagogos* eine besondere Rolle.¹⁹⁷ Denn eine Reihe wörtlicher Überein-

¹⁹³ Siehe Cic. leg. 2,59–69 (Aufwandsbeschränkung bei Beerdigungen – übrigens laut Cicero in Übernahme solonischer Regelungen); vgl. hierzu J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*.

¹⁹⁴ Vgl. etwa G. Clemente, *Leggi*.

¹⁹⁵ Tac. ann. 3,53f., insbesondere 3,54,2; 3,52–55 ist der *locus classicus* römischer Luxuskritik, in dem Tacitus den ins Unermeßliche gestiegenen Aufwand geißelt, den römischen Luxus mit den durch Kriege eroberten Reichtümern in Verbindung bringt sowie die mit Vespasianus zurückgekehrte einfachere Lebensweise lobt und insgesamt „alle Gesichtspunkte zur Sprache bringt, die für eine systematische Erfassung und eine historische Verortung der *luxuria Romana* unentbehrlich sind“; H. Kloft, *Überlegungen*, 130f., das Zitat 131; zum Maßhalten bei Tacitus vgl. außerdem M. Vielberg, *Pflichten*, 134–150.

¹⁹⁶ Vgl. R. Bernhardt, *Luxuskritik*, 199–226.

¹⁹⁷ Vgl. O. Hense, *Musonii reliquiae*; K. v. Fritz, *Art. Musonius 1*, in: *RE* 16.1 (1933), 893–897; C. E. Lutz, *Musonius*, 3–30; A. C. v. Geytenbeek, *Musonius*; A. Jagu, *Introduction*; R. Laurenti, *Musonio*.

stimmungen mit Clemens zeigen, daß dieser die überlieferten Lehren des Musonius kannte und teilweise wörtlich übernommen hat, obgleich er dessen Namen – wie in der Antike gerade auch bei wichtigen Gewährsleuten durchaus üblich – nirgends erwähnt.¹⁹⁸ Einige Bemerkungen sind nötig über einen Mann, der in der Forschung als eine der bedeutendsten Personen seiner Zeit bezeichnet worden ist,¹⁹⁹ von dem aber nur vergleichsweise wenig bekannt ist.

Musonius lebte von etwa 30 bis vor 101/102 n. Chr.²⁰⁰ Er entstammte einer Familie aus Volsinii, gehörte dem *ordo equester* an²⁰¹ und lehrte seit neronischer Zeit Philosophie. Zweimal – unter Nero und unter Vespasianus – wurde er aus Rom verbannt. Zu seinen Schülern gehörten so bedeutende Moralisten wie Epiktetos und Dion Chrysostomos.²⁰² Musonius genoß in der Antike hohes Ansehen.²⁰³ Neben historisch zuverlässigen Nachrichten gibt es auch apokryphe Anekdoten, etwa den von Philostratos berichteten Briefwechsel mit Apollonios von Tyana.²⁰⁴ Mehrfach wird er in der antiken Literatur mit Sokrates in einem Atemzug genannt.²⁰⁵ Aber in den erhaltenen Fragmenten, die sich äußerst stark an den konventionellen Ansichten der Diatribe orientieren, finden sich nur wenige Passagen, in denen Musonius ganz eigenständig zu sein scheint. Seine besondere Wertschätzung wird daher in großem Maße auf seiner Persönlichkeit und auf der oft betonten Übereinstimmung von Lehre und Leben beruht haben.²⁰⁶ Neben dieser allgemeinen Hochachtung spielte für Musonius' Beurteilung bei den frühen Christen auch die Tatsache eine Rolle, daß er mit diesen sein ausgeprägtes Interesse für Fragen der konkreten Lebenspraxis teilte. Clemens ist jedenfalls nicht der einzige christliche Autor, der Musonius geschätzt hat: Iustinus spricht in der *Zweiten Apologie* positiv über seine Ethik,²⁰⁷ und Origenes bezeichnet

¹⁹⁸ Man sollte daher aus der Nichterwähnung keine Folgerungen ziehen, wie dies geschieht bei A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 46.

¹⁹⁹ C. E. Lutz, *Musonius*, 4; sie schließt ihren Abriß mit den euphorischen Worten: "The high idealism, combined with the noble humanitarianism of his teachings, represents the greatest high Stoicism ever reached" (30).

²⁰⁰ Das ergibt sich daraus, daß er zur Zeit der Abfassung von Plin. *epist.* 3,11 bereits tot gewesen zu sein scheint; zur Biographie ausführlich C. E. Lutz, *Musonius*, 14–20.

²⁰¹ *Tac. hist.* 3,81,1.

²⁰² Epikt. *diss.* 1,7,32; Fronto *epist. ad Verum* 1,1,4 (113 Naber); dort auch zu weiteren Schülern; vgl. auch K. v. Fritz, *Musonius*, 896f.

²⁰³ Siehe etwa den bereits erwähnten Brief von Plinius, in dem dieser seine bewundernde Liebe zu Musonius erklärt (Plin. *epist.* 3,11,5; siehe auch 3,11,7).

²⁰⁴ Vgl. C. E. Lutz, *Musonius*, 20–24; A. C. v. Geytenbeek, *Musonius*, 5–7 (zur Frage der verschiedenen Philosophen namens Musonius, die Philostratos erwähnt).

²⁰⁵ Philostr. *Ap.* 4,46 (dort auch die Beschreibung als „Vollkommenster im Philosophieren“); Orig. *Cels.* 3,66; *Iul. epist.* 31.

²⁰⁶ Vgl. C. E. Lutz, *Musonius*, 4; A. C. v. Geytenbeek, *Musonius*, 14f.

²⁰⁷ *Iust. apol.* 2,8 (Musonius gehöre zu jenen Stoikern, die sich in der Ethik aufgrund des Logos als ordnungsliebend erwiesen hätten und daher gehaßt oder getötet worden seien).

ihn in seiner *Gegen Celsus* gerichteten Streitschrift zusammen mit Sokrates anerkennend als Heiligen der paganen Welt.²⁰⁸ Musonius hat höchstwahrscheinlich keine eigenen Aufzeichnungen hinterlassen, sondern sich ganz der mündlichen – übrigens auf griechisch vorgetragenen – Lehre gewidmet.²⁰⁹ Es gibt aber 21 größere Fragmente von Aufzeichnungen seiner Lehrvorträge, die von einem nicht näher bekannten Schüler namens Lukios stammen²¹⁰ und bei Iohannes Stobaios überliefert sind.²¹¹ Darin behandelt Musonius vor allem Fragen der praktischen Ethik. Er richtet sich an Menschen, die einen philosophischen Lebensstil verfolgen wollen. Damit meint er aber keineswegs die Fähigkeit zu spitzfindigen Diskussionen und die ausschließliche Beschäftigung mit philosophischer Theorie.²¹² Es geht ihm vielmehr vorrangig um die Verbindung von intellektueller Betätigung mit der Realisierung der Tugend im alltäglichen Leben. Philosophieren bedeutet für Musonius nichts anderes als nach der guten Lebensweise zu suchen und zu forschen:²¹³ „Denn Philosoph sein bedeutet augenscheinlich nichts anderes, als durch wissenschaftliche Erörterung ergründen, was sich schickt und gehört, und dies durch die Tat vollbringen.“²¹⁴

Dem steht landwirtschaftliche Arbeit des Mannes ebenso wenig entgegen (fr. 11) wie die Arbeit der Frau im Haus (fr. 3). Denn da an Frauen die gleichen Anforderungen hinsichtlich der Tugend gestellt werden, müssen auch sie philosophisch leben und hierfür philosophisch gebildet sein (fr. 3, 4). Daher sollen die Töchter im Blick auf die Sittlichkeit wie die Söhne erzogen werden (fr. 4). Jene Vorträge, welche das Verhältnis der Geschlechter zueinander zum Thema haben, zeigen Musonius von einer Seite, die am wenigsten den Konventionen der Diatribe entspricht. Denn hier kommt er einer Angleichung der Rechte und Pflichten von Mann und Frau näher als die meisten

²⁰⁸ Orig. Cels. 3,66; hingewiesen sei auch auf seine Erwähnung in der *Chronik* des Hieronymus (Hier. chron. ad 2095).

²⁰⁹ Vgl. A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 7f.

²¹⁰ Dies ist anzunehmen aufgrund der Überschrift von fr. 5 (Λουκίου ἐκ τῶν Μουσωνίου) in Verbindung mit der Einheit des Stils mit den übrigen 20 Fragmenten dieser Gruppe; vgl. C. E. Lutz, Musonius, 7f.; A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 9f.

²¹¹ Hinzu kommen 32 weitere meistens sehr kurze Fragmente aus Stobaios (14) sowie aus Werken von Epiktetos (11), Aulus Gellius (4), Plutarch (2) und Ailios Aristeides (1): Neben fünf etwas längeren Stücken aus einer verlorenen Schrift des Epiktetos *Über die Freundschaft* (ebenfalls bei Stobaios überliefert) handelt es sich in großem Maße um *facta* und *dicta*, die ursprünglich möglicherweise aus einer Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου betitelten Schrift des Annius Pollio stammen. Jedenfalls erwähnt die Suda eine solche Schrift, allerdings fälschlicherweise unter den Werken des Asinius Pollio (cos. 40 v. Chr.); vgl. C. E. Lutz, Musonius, 8–12; A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 8f.

²¹² Mus. 3; siehe auch 1 (philosophische Argumente sollen einfach sein, und je weniger Beweise nötig sind, desto besser); 4 (übermäßiges Geschick im Diskutieren schätzt Musonius weder bei Frauen noch bei Männern); 6 (Notwendigkeit der Praxis).

²¹³ Mus. 3.

²¹⁴ Mus. 14.

anderen antiken Autoren. Dabei betrachtet er die Arbeitsteilung der Geschlechter nicht strikt, sondern pragmatisch. Auch seine Äußerungen über die liebevolle Beziehung der Eheleute weisen über das zu seiner Zeit Übliche hinaus.²¹⁵

Ebenso wie Clemens richtet sich Musonius gegen Luxus in all seinen Formen. Hierzu gehören die Äußerungen über Ernährung (fr. 18a und 18b), Kleidung, Schuhe und Wohnung (fr. 19) sowie über Hausrat (fr. 20). Ein weiteres Fragment befaßt sich mit der Haartracht (fr. 21). Gemäß der Tradition der Diatribe kann auch die Reglementierung der Sexualität (fr. 12)²¹⁶ dem Bereich des Luxus zugerechnet werden.²¹⁷ Aus den erhaltenen Aufzeichnungen des Lukios ist erkennbar, daß Clemens diese Fragmente konsultiert, herangezogen und teilweise sogar wörtlich übernommen hat.

Diese Beobachtung hat zu der Annahme geführt, Clemens habe auch in anderen Abschnitten der Bücher zwei und drei des *Paidagogos* heute verlorene Lehrvorträge des Musonius abgeschrieben. P. Wendland²¹⁸ hatte in seiner Berliner Dissertation von 1886 die Ansicht vertreten, Clemens habe ein eigenes Werk des Musonius vorgelegen, das später verloren gegangen sei. Dieses Werk habe auch Lukios für seine Aufzeichnungen benutzt. Neun Jahre später revidierte er diese Ansicht und schloß sich nun der Meinung an, Clemens habe aus Lukios abgeschrieben.²¹⁹ Er blieb aber weiterhin der Meinung, man könne aus dem *Paidagogos* Vorträge des Musonius rekonstruieren, wenn man sämtliche clementinischen Ergänzungen, das heißt alles für die Diatribe Untypische, entferne. Er demonstrierte diese These anhand des Kapitels über den bekannten stoischen Topos *Daß nur der Weise reich ist* – bei Clemens gilt dies vom Christen.²²⁰ C. P. Parker griff diese Gedanken auf und versuchte anhand des Kapitels über die Ernährung, Wendlands Methode zu verfeinern.²²¹

Diese Versuche bleiben reine Spekulation und wurden zurecht in der Edition von O. Hense kritisiert.²²² Die Annahme, Clemens habe in seinem Eklektizismus Musonius eine herausragende Stellung eingeräumt und dessen Schriften vollständig übernommen, andere Moralisten dagegen nicht verarbeitet, ist unhaltbar. Wendland hatte sich gegen einen solchen Einwand durch die These abzusichern versucht, die Gemeinsamkeiten von Clemens mit weiteren Moralisten des 2. Jhs. wie Epiktetos, Plutarch und Tertullian seien damit zu begründen, daß auch sie von Musonius abgeschrieben hätten. Doch damit wird der tatsächliche Befund überbewertet. Dennoch

²¹⁵ Vgl. H. Neugirg, *Beziehungen*; M. C. Nussbaum, *Musonius*; dies., *Incomplete Feminism*; G. Wöhrle, *Frauen*.

²¹⁶ Vgl. hierzu auch fr. 13.

²¹⁷ Vgl. A. C. v. Geytenbeek, *Musonius*, 13, mit einigen Belegen.

²¹⁸ P. Wendland, *Quaestiones Musonianae*.

²¹⁹ P. Wendland, *Diatribe*, hier: *Anhang – Musonius und Clemens Alexandrinus*, 68–73.

²²⁰ Die Überschrift des sechsten Kapitels im dritten Buch lautet: "Ὅτι μόνος πλούσιος ὁ Χριστιανός."

²²¹ C. P. Parker, *Musonius*.

²²² O. Hense, *Musonii reliquiae*, Vff.

besteht natürlich die Möglichkeit, daß Übernahmen oder regelrechte Zitate im Text enthalten sind, die nicht mehr entdeckt werden können, da die Vorlagen verloren sind. Daher kann das Verhältnis von Clemens zu Musonius hier allein anhand der erhaltenen Quellen des Musonius untersucht werden. Spekulationen über mögliche Vorlagen führen nicht weiter.

Eine große Schwierigkeit bei der Beurteilung des Einflusses von Musonius auf Clemens besteht also darin, daß es sich bei den erhaltenen Texten nur um einen Teil der Aufzeichnungen des Lukios handelt. Wie groß der Anteil dieser Schriften an dessen gesamtem Werk ist, kann nicht festgestellt werden. Darüber hinaus sind auch die erhaltenen Stücke meistens unvollständig bei Stobaios wiedergegeben.²²³ Hinzu kommt, daß Lukios die Lehrvorträge erst nach 106 n. Chr. kompiliert zu haben scheint, dabei aber unter anderem ein Gespräch aufzeichnete, das aus dem Exil des Jahres 65 n. Chr. stammt.²²⁴ Der zeitliche Abstand zwischen den Vorträgen und deren Aufzeichnung kann also sehr groß gewesen sein und daher die Erinnerung beeinträchtigt haben. Hierzu paßt es, daß Lukios gelegentlich bemerkt, Musonius habe mehr oder weniger so gelehrt. Dies impliziert, daß er nicht behauptet, die Vorträge des Musonius wörtlich wiederzugeben.²²⁵ Es ist daher kaum möglich, auf den historischen Musonius zurückzugehen.²²⁶ A. C. v. Geytenbeek fordert daher zurecht stete Aufmerksamkeit für die Tatsache, daß in den erhaltenen Fragmenten nicht Musonius spreche, sondern dessen Schüler.²²⁷ Da Clemens mit den Aufzeichnungen des Lukios gearbeitet hat, sind die Möglichkeiten eines Vergleichs zwischen den erhaltenen Fragmenten und dem *Paidagogos* jedoch nicht eingeschränkt.

Dagegen ist es leider nicht möglich, dem als ein literarisches Werk verfaßten *Paidagogos* die erhaltenen Aufzeichnungen über Musonius gegenüberzustellen. Es ist lediglich möglich, die erhaltenen Fragmente zu untersuchen, deren Auswahl und möglicherweise auch Bearbeitung ganz im Ermessen von Stobaios als Kompilator lag,

²²³ Vgl. hierzu T. Pflieger, Musonius, 24ff., demzufolge nur fr. 14 sicher vollständig erhalten sei.

²²⁴ Fr. 9 stammt aus dem Exil, in fr. 8 wird anlässlich eines Gespräches mit einem syrischen König darauf hingewiesen, daß es zu jener Zeit noch Könige in Syrien gegeben habe. Der *terminus post quem* ist daher das Ende des syrischen Königtums 106 n. Chr.; vgl. C. E. Lutz, Musonius, 12.

²²⁵ Vgl. A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 10 Anm. 1.

²²⁶ Nur wenige Stellen weisen über die erhaltenen Fragmente hinaus und ermöglichen so eine bessere Beurteilung der erhaltenen Texte: Zu erwähnen ist insbesondere Mus. 18a: Zu Beginn heißt es, Musonius habe sich häufig mit dem Thema Ernährung beschäftigt. Die wiedergegebenen Ausführungen allerdings entsprächen nicht den Themen, mit denen er sich sonst in der Ernährung befaßt habe. Dieses Fragment endet darüber hinaus mit der Bemerkung, die Ausführungen hätten seine Schüler überrascht. Demnach kann fr. 18a nicht als typisch für die von Musonius bei anderen Anlässen geäußerte Ansichten angesehen werden.

²²⁷ Vgl. A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 12.

und dabei einzelne Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Diese Beschränkung ist bedauerlich, da die offensichtliche Benutzung des Musonius durch Clemens einen regelrechten Vergleich beider Autoren sehr interessant gemacht hätte. Dennoch bieten sich für Detailvergleiche einige Gelegenheiten.

2.2.3. Weitere Schriften

Clemens hat über den *Paidagogos* hinaus ein umfangreiches schriftstellerisches Wirken entfaltet.²²⁸ Die erhaltenen 15 Bücher machen den antiken Werkverzeichnissen zufolge etwa die Hälfte des clementinischen Schaffens aus und ermöglichen somit einen zwar guten, aber nicht umfassenden Einblick in sein Werk. Erhalten sind ein Buch *Protreptikos*, drei Bücher *Paidagogos*, sieben Bücher *Stromateis* sowie jeweils ein Buch *Quis dives salvetur*, *Excerpta ex Theodoto*, *Eclogae propheticae* und das sogenannte achte Buch der *Stromateis*.

Der *Protreptikos* ist die früheste der drei großen erhaltenen Schriften des Clemens von Alexandria.²²⁹ Der Titel des Werkes stellt es in einen Kontext mit anderen antiken Werken gleichen Namens oder gleicher Intention.²³⁰ Es handelte sich zunächst um Werbeschriften für die Beschäftigung mit der Philosophie (Aristoteles), dann aber auch für andere Gegenstände wie Rhetorik oder Medizin (Galenos). Auch der *Hortensius* Ciceros, der die Bekehrung von Augustinus vorbereiten half,²³¹ gehört in diese Gattung. Clemens möchte mit seinem Werk also eine Missions- und Werbeschrift für das Christentum schreiben, die er an interessierte Heiden richtet, wie der volle Titel *Mahnschrift an die Griechen (Protreptikòs pròs Hèllenas)* zeigt.²³² Dabei ist es ihm ein Anliegen, die Torheit und Unsittlichkeit des heidnischen Götterglaubens zu erweisen.²³³ Hierfür bedient er sich zum Teil solcher Argumente, die bereits in der hellenistischen Popularphilosophie verwandt und dann in der jüdischen und christlichen Apologetik übernommen und weiterentwickelt worden waren.²³⁴ Hierzu gehört

²²⁸ Zu den Schriften vgl. R. Feulner, Clemens, 20–36.

²²⁹ Zur inneren Chronologie siehe unten 2.2.4; zum *Protreptikos* vgl. R. B. Tollinton, Clement, Bd. 1, 210–238; J. Ferguson, Clement, 44–67.

²³⁰ Lateinische Titel für vergleichbare Schriften lauten etwa *hortatio*, *adhortatio*, *cohortatio*, *exhortatio*.

²³¹ Aug. conf. 3,7.

²³² Es ist bemerkenswert, daß Hieronymus an zwei Stellen (Hier. vir. ill. 38; epist. 70,4) den griechischen Titel mit *Adversus Gentes* bzw. *Contra Gentes* übersetzt: Damit blendet er den Gedanken der Werbung aus und macht aus einer Einladung zum Christentum eine apologetische Kampfschrift; zur Missionstätigkeit als Kontext der Schrift vgl. U. Neymeyr, Lehrer, 53 („Frucht der missionarischen Erfahrungen des Clemens“).

²³³ Vgl. C. v. d. Poll, Homer.

²³⁴ Vgl. B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie, 192.

etwa der sogenannte Euhemerismus, also die Annahme, die paganen Götter seien ursprünglich Menschen gewesen, die aufgrund besonderer Leistungen göttliche Ehren erhalten hätten. Clemens steht mit diesem Werk also auch in der Nähe der christlichen Apologetik, die etwa zur gleichen Zeit mit Tertullians *Apologeticum* (197 n. Chr.) ihren Höhepunkt erreichte.²³⁵

Das umfangreichste der erhaltenen clementinischen Werke sind die *Stromateis*.²³⁶ Der vollständige Titel, der übersetzt *Teppiche gnostischer Darlegungen gemäß der wahren Philosophie* lautet, verweist das Werk in die sogenannte Buntschriftstellerei (Poikilographie, *Miscellanea*), eine Literaturgattung, die es Clemens ermöglichte, in loser Folge und ohne stringenten Plan unterschiedliche Themen zu behandeln. Ob das Werk unvollständig überliefert oder nie fertiggestellt worden ist, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls äußert Clemens im siebten Buch die Absicht, noch weitere Bücher der *Stromateis* verfassen zu wollen.²³⁷ Der gelegentlich als achtes Buch der *Stromateis* bezeichnete Text enthält Notizen und Vorarbeiten, die zum Teil an anderen Stellen verwendet worden sind.²³⁸ Ob es sich um jenes achte Buch handelt, das auch Eusebios vorlag,²³⁹ kann nicht festgestellt werden, ist aber anzunehmen.

Die *Stromateis* sind im Zuge der Lehrtätigkeit entstanden, die Clemens in Alexandria entfaltet hat.²⁴⁰ Eines seiner Anliegen war es darin, die Überlegenheit der christlichen Lehre über die pagane Philosophie zu erweisen und zugleich ein System höherer Erkenntnis zu entwickeln, das seinen Vorstellungen von Rechtgläubigkeit entsprach – die wahre Gnosis. Ob sich aber seine gleichsam apologetischen Bemühungen direkt auch an philosophisch interessierte Nichtchristen wandten²⁴¹ oder lediglich an solche Christen, die zu Lehrern und Seelenführern ausgebildet werden sollten,²⁴² ist umstritten. Clemens' einführende Bemerkungen darüber, in verbergender Weise schreiben zu wollen, damit nicht uneingeweihte Leser den Text verstehen sollten, scheinen aber dafür zu sprechen, daß er sich ausschließlich an Christen gerichtet hat.²⁴³ Clemens befaßt sich in den *Stromateis* ausführlich mit dem Verhältnis

²³⁵ Zur Apologetik des Clemens vgl. J. Bernard, *Methode*; H. B. Timothy, *Early Christian Apologists*, 59–80; J. M. Vermader, *Répliques*; zur Apologetik im allgemeinen vgl. B. Pouderon/J. Doré (Hg.), *Apologues*; M. Edwards/M. Goodman/S. Price (Hg.), *Apologetics*.

²³⁶ Vgl. dazu A. Méhat, *Étude*; J. Ferguson, *Clement*, 106–163; D. Wyrwa, *Platoaneignung*; A. v. d. Hoek, *Use of Philo*.

²³⁷ Clem. Alex. *strom.* 7,89,1; 7,111,4.

²³⁸ Vgl. A. Servino, *Clemente*; vgl. auch L.W. Roberts, *Clement*.

²³⁹ Eus. *hist. eccl.* 6,13,1.

²⁴⁰ Vgl. A. Knauber, *Katechetenschule*, 251f. (der sie geradezu als „Professorenskripta“ bezeichnet); U. Neymeyr, *Lehrer*, 58–79.

²⁴¹ So etwa A. Knauber, *Katechetenschule*, 262.

²⁴² So U. Neymeyr, *Lehrer*, 61–79.

²⁴³ Siehe etwa Clem. Alex. *strom.* 1,2,2f.; vgl. U. Neymeyr, *Lehrer*, 61.

von paganer Kultur und Philosophie zur christlichen Lehre.²⁴⁴ Hierzu gehören etwa die chronologischen Darlegungen, die den Beweis erbringen sollen, die „barbarische Philosophie“, wie Clemens den alttestamentlichen Glauben bezeichnet, sei älter als die ältesten paganen Autoren.²⁴⁵ Dies wiederum ermöglicht es ihm, die These vom „Diebstahl der Hellenen“ zu vertreten, das heißt die Ansicht, die paganen Schriftsteller und Philosophen hätten bei den Autoren des Alten Testaments abgeschrieben.²⁴⁶ Darin erschöpfen sich die Themen der *Stromateis* aber keineswegs. Clemens befaßt sich außerdem mit dem Verhältnis von Glauben und Vernunft, mit hermeneutischen Fragen wie etwa der Verwendung von symbolischer Sprache oder Allegorie ebenso wie mit Fragen der praktischen Ethik.²⁴⁷ Hier sind an erster Stelle die Ausführungen zu Ehe und Sexualität zu nennen,²⁴⁸ ebenso aber auch die Stellungnahmen zum Martyrium.²⁴⁹ Das sechste und siebte Buch zeichnen das Bild des wahren Gnostikers, das vom stoischen Ideal der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) geprägt ist. Einige der Ausführungen haben die Auseinandersetzung mit solchen christlichen Gruppierungen zum Gegenstand, deren Lehre Clemens ablehnte. Hierzu gehören etwa die Äußerungen über die Enthaltsamkeit, die sich gegen libertinistische oder übertrieben asketische Einstellungen richten.²⁵⁰

Die letzte hier noch zu erwähnende Schrift *Quis dives salvetur* über die Perikope vom reichen Jüngling in der Version des Markusevangeliums²⁵¹ wird häufig als Homilie bezeichnet, in der vorliegenden Fassung handelt es sich aber um ein literarisch gestaltetes Werk²⁵² und nicht bloß um die Mitschrift einer Predigt.²⁵³ Clemens legt darin dar, daß reiche Christen nicht vom Heil ausgeschlossen seien, wie dies

²⁴⁴ Clem. Alex. strom. 1,15–182.

²⁴⁵ Siehe Clem. Alex. strom. 1,101–147; zur Chronologie vgl. etwa N. Walter, Chronograph.

²⁴⁶ Clem. Alex. strom. 1,148–182; 5,89–6,38; weniger scharf formuliert schon Iust. apol. 1,44,8–10 (Platon habe bei Moses abgeschrieben); 1,59,1f.; Tat. or. 40,2 (Fälschung durch die Griechen); zu Clemens vgl. J. Munck, Untersuchungen, 127–151; D. Wyrwa, Platoaneignung, 298–316; A. Le Boulluec, Schule, 595–597; zur Forschungsgeschichte vgl. D. Ridings, Attic Moses, 18–24.

²⁴⁷ Clem. Alex. strom. 2,78–136.

²⁴⁸ Clem. Alex. strom. 2,137–3,110.

²⁴⁹ Clem. Alex. strom. 4,13–80.

²⁵⁰ Siehe hierzu unten 3.3.4.

²⁵¹ Mk 10,17–31; zu *Quis dives salvetur* vgl. R. B. Tollinton, Clement, Bd. 1, 303–333; J. Ferguson, Clement, 164–178.

²⁵² A. Knauber, „Didaskalos“, 184 („eine literarisch stilisierte Predigt“).

²⁵³ Dies zeigt sich unter anderem in der Gliederung in ein Vorwort (1–3) und einen Hauptteil (4–42); vgl. M. Wacht, Nachwort; U. Neymeyr, Lehrer, 79–84, insbesondere 83f., vertritt die Ansicht, der erhaltene Text sei „ein Predigtmodell mit Vorwort“, eine Handreichung für Seelsorger auf der Grundlage einer Ansprache des Clemens an reiche Christen, sei es innerhalb seines Hörerkreises oder in der Kirche; vgl. auch H. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter, 40f. („eine Art ‚Bibelstunde‘“ oder ein geistlicher Vortrag).

Markus' berühmtes Bild vom ‚Kamel‘ (κάμηλος, auch „Schiffstau“) und dem Nadelöhr nahezulegen scheint und wie einige christliche Autoren meinten.²⁵⁴ Vielmehr habe auch ein reicher Christ die Möglichkeit, der Erlösung teilhaftig zu werden, wenn er innere Unabhängigkeit vom Reichtum wahre, im Dienste der Gemeinde wohlthätig sei und Buße tue.²⁵⁵

Die Schrift verfolgt ein seelsorgerliches Interesse, bei dem Clemens anscheinend die realen Ängste seiner reichen Adressaten vor Augen hat. In einem Vorwort erklärt Clemens, reiche Christen gelangten schwerer zum Heil, weil sie sich für verloren hielten und sich daher dem Genuß hingäben und keine Werke der Wohlthätigkeit übten.²⁵⁶ Im Hauptteil wird zunächst die Perikope vom reichen Jüngling vollständig zitiert und dann – zum Teil allegorisch – ausgelegt. Dabei bemerkt Clemens, daß nicht allein schon der Verzicht auf Reichtum positiv oder dessen Besitz negativ zu bewerten sei. Nicht die Freiheit vom Reichtum, sondern jene von den Leidenschaften sei erforderlich. Wenn Jesus vom Haß gegenüber der Familie spreche, so fordere er damit dazu auf, diese nicht höher zu stellen als die christliche Existenz, was insbesondere gegenüber unsittlichen oder heidnischen Angehörigen gelte. Reichtum schließe nicht grundsätzlich vom Heil aus und sei kein Unrecht. Armut im Sinne Gottes sei die innere Unabhängigkeit von Besitz, daher sei sie unabhängig vom tatsächlichen Besitz.²⁵⁷

In dem der Exegese folgenden zweiten Abschnitt des Hauptteils beschreibt Clemens das von den reichen Christen geforderte Verhalten. Dieses solle von bereitwilliger Wohlthätigkeit als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe geprägt sein. Es folgen Äußerungen zur Notwendigkeit von Umkehr und Buße und über den Seelenführer, dessen reiche Christen bedürften. Eine Erzählung, welche die Reichweite der Buße plastisch darstellen soll und die auch bei Eusebius überliefert ist, schließt das Werk ab.²⁵⁸

Diese Schrift ist nicht nur von besonderem Interesse als Zeugnis für die Existenz wohlhabender Christen am Ende des 2. Jhs. n. Chr., sondern sie stellt auch einen zentralen Text für das Verhältnis der frühen Kirche zu Besitz und Reichtum dar.²⁵⁹ Dabei

²⁵⁴ Siehe nur Clemens' Zeitgenossen Tertullian: Tert. adv. Marc. 4,15,8 (Gott als Verächter der Reichen – *divitum aspernator*); pat. 7 (Gott verdamme die Reichen von vornherein – *divites praedamnat*); Herm. vis. 3,6,5f.; siehe aber auch sim. 2,1–10; vgl. dazu C. Osiek, *Wealth*; aus den neutestamentlichen Schriften siehe noch Jak 5,1–5 („Ihr aber, ihr Reichen, weint nur und klagt über das Elend, das euch treffen wird“).

²⁵⁵ Zum Verhältnis dieser Position zur Haltung Senecas gegenüber dem Reichtum, die dieser vor allem in *De beata vita* formuliert, vgl. den instruktiven Aufsatz von A. M. Ritter, *Christentum*, insbesondere 9–18.

²⁵⁶ Clem. Alex. q. d. s. 1–3.

²⁵⁷ Clem. Alex. q. d. s. 4–26.

²⁵⁸ Clem. Alex. q. d. s. 27–42; Eus. hist. eccl. 3,23,6–19.

²⁵⁹ Vgl. F. X. Funck, *Klemens*; M. Wacht, *Nachwort*; ders., *Armut*; C. Nardi, *Clemente*; J. de Churrua, *Actitud*; zur Perikope vom Reichen Jüngling vgl. *Per foramen acus*, darin

rechtfertigt Clemens keineswegs ein Leben im Luxus, sofern nur die innere Distanz zum Reichtum gewahrt bleibt. Das Urteil R. B. Tollintons trifft immer noch zu:

„Der erste Eindruck des reichen Mannes, Clemens' Predigt lasse ihn weiter angenehm seine Besitztümer genießen, mußte beachtlich abgewandelt werden, wenn er erst begriff, was sie beinhaltete. Er brauchte nicht all sein Eigentum aufzugeben, aber zu welchem Preis durfte er es behalten?“²⁶⁰

Eine Bemerkung sei noch angeführt. Clemens schreibt zu Beginn des *Paidagogos*, daß der Logos in seiner Erziehungsweise „zuerst ermahnt (προτρέπων), dann erzieht (παιδαγωγῶν) und zuletzt lehrt (ἐκδιδάσκων)“.²⁶¹ Hierauf gründet die Annahme, Clemens habe eine Trilogie schreiben wollen, deren ersten beiden Teile in *Protreptikos* und *Paidagogos* vorliegen und deren dritter Teil als *Didaskalos* oder *Didaskalikos* bezeichnet worden wäre. Seit der Editio princeps der Werke des Clemens im Jahre 1550 werden die *Stromateis* in schöner Regelmäßigkeit mit diesem *Didaskalos* identifiziert. Denn entgegen der Ordnung in den Handschriften, das heißt insbesondere in der Aretas-Handschrift, wurden die Schriften in der Reihenfolge *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* abgedruckt. Über den weiteren Herausgeber Daniel Heinsius (1616) und einen einflußreichen Essay von F. Overbeck (1882)²⁶² setzte sich die Deutung der drei großen erhaltenen clementinischen Schriften als Trilogie durch und wird trotz fundierter Kritik²⁶³ noch heute vertreten.²⁶⁴

Von einer solchen Trilogie ist im Werkverzeichnis des Eusebios – sowie in seiner Folge bei Hieronymus und Photios – allerdings nirgends die Rede.²⁶⁵ Darüber hinaus entsprechen die Andeutungen des Clemens, was er von der belehrenden Funktion des Logos (λόγος διδασκαλικός) erwarte, gegen eine solche Identifizierung. Mehrfach werden die Äußerungen dieses Lehrers ausdrücklich auf einen späteren Zeitpunkt verschoben.²⁶⁶ Er diene der Erklärung und Offenbarung bei Glaubenslehren.²⁶⁷ Er solle eine schlichte Sprache führen, einen geistlichen (πνευματικός) Inhalt haben, auf Genauigkeit bedacht und geheim (ἐποπτικός) sein.²⁶⁸ Was konkret darunter zu

insbesondere E. dal Covolo, L'episodo; zur Haltung der frühen Kirche vgl. insgesamt M. Hengel, Eigentum; L. W. Countryman, Rich Christian.

²⁶⁰ R. B. Tollinton, Clement, Bd. 1, 323 (meine Übersetzung).

²⁶¹ Clem. Alex. paed. 1,3,3.

²⁶² Vgl. F. Overbeck, Anfänge, 454–472; vgl. dazu A. Knauber, Franz Overbeck; ders., Katechetenschule, 249f.

²⁶³ E. de Faye, Clément, 87–125; J. Munck, Untersuchungen, 9ff.; A. Knauber, Didaskalos, 175–185.

²⁶⁴ Zuletzt A. Le Boulluec, Schule, 581, mit Bezug auf A. Mehat, Études, 23–41.

²⁶⁵ Eus. hist. eccl. 6,13,1–3; Hier. vir. ill. 38; Phot. cod. 109–111 (GCS 12=Clemens, Bd. 1, XIV–XVI).

²⁶⁶ Clem. Alex. paed. 1,2,1; 1,8,3.

²⁶⁷ Clem. Alex. paed. 1,2,1 (ἐν τοῖς δογματικοῖς).

²⁶⁸ Clem. Alex. paed. 1,8,3.

verstehen ist, deutet Clemens an, wenn er die neutestamentliche Perikope von der Tempelsteuer²⁶⁹ heranzieht: Er bemerkt nämlich, die Passage habe noch eine andere Bedeutung, auf die er aber jetzt nicht eingehen wolle.²⁷⁰ Offensichtlich meint er einen anderen als den wörtlichen Sinn, wie auch später deutlich wird, wenn er nach zwei unterschiedlichen geheimen (μυστικός), das heißt allegorischen Deutungen der Dornenkrone²⁷¹ feststellt:

„Doch ich verließ die Form der Erziehungsrede (παιδαγωγικός τύπος) und ließ an ihre Stelle die lehrhafte Art (διδασκαλικὸν εἶδος) treten; deshalb will ich jetzt zu unserer Aufgabe zurücktreten.“²⁷²

Und schließlich heißt es noch einmal, die Leser könnten neben den unverhüllt den Schriften zu entnehmenden Anweisungen auch durch Rätselworte oder Gleichnisse gefördert werden. Dies sei aber nicht mehr die Aufgabe des Erziehers (παιδαγωγός), sondern des Lehrers (διδάσκαλος), der diese Worte erkläre.²⁷³

Offensichtlich ist es demnach die Aufgabe des Lehrers, eine allegorische Deutung der biblischen Schriften vorzunehmen und die darin verborgenen tieferen Geheimnisse darzulegen: „Dem διδάσκαλος soll die tiefere heilsökonomische Auslegung der Heiligen Schrift [...] vorbehalten bleiben.“²⁷⁴ Ein Modell dieser Vorgehensweise liegt mit der Abhandlung über den Reichtum *Quis dives salvetur* vor.²⁷⁵ Vergleichbares läßt sich aber in den *Stromateis* nicht finden, so daß davon abgesehen werden sollte, diese mit dem vermeintlichen *Didaskalos* zu identifizieren. Denn das Problem dieser Einschätzung als Trilogie liegt darin, die Schriften als mystagogischen Stufenweg zunehmender Perfektion anzusehen. Während der *Protreptikos* die Stufe der Werbung für das Christentum (und in deren Folge der Bekehrung zum Glauben) bezeichne, wende sich der *Paidagogos* an die Katechumenen beziehungsweise neugetaufte Christen und stellten die *Stromateis* die Stufe der elitären, über die gewöhnliche christliche Existenz hinaus nach Vollkommenheit strebenden Christen dar. Die Annahme der Trilogie-These präjudiziert also in ungeahntem Maße die Beurteilung der clementinischen Schriften.

Es ist daher notwendig, sich von dem Gedanken einer Trilogie freizumachen, der weder in den antiken Berichten noch in der handschriftlichen Überlieferung einen Anhaltspunkt hat. Die clementinischen Äußerungen über die drei Wirkungsweisen des Logos sind nicht als Ankündigung einer Trilogie zu verstehen, sondern beschreiben, wie der Logos auf dem Weg jedes einzelnen Christen wirkt, indem er erst zur

²⁶⁹ Mt 17,24–27.

²⁷⁰ Clem. Alex. paed. 2,14,2.

²⁷¹ Clem. Alex. paed. 2,73,3–2,75,2.

²⁷² Clem. Alex. paed. 2,76,1.

²⁷³ Clem. Alex. paed. 3,97,3.

²⁷⁴ A. Knauber, Handbuch, 327.

²⁷⁵ A. Knauber, *Didaskalos*, 184; U. Neymeyr, *Lehrer*, 81.

Bekehrung rufe, dann zur Taufe führe und schließlich die Glaubenslehren vermittele. Der Ort dieser Vermittlung ist nicht die schriftliche Form der *Stromateis*, sondern die mündliche, möglicherweise gottesdienstliche Verkündigung und Schriftauslegung, wie sie in *Quis dives salvetur* einen literarischen Niederschlag gefunden hat.²⁷⁶

Den erhaltenen Schriften stehen etwa dreizehn verlorene Bücher gegenüber.²⁷⁷

W. Völker vertrat daher die Ansicht,

„daß das Clemens-Bild, das wir aus den erhaltenen Schriften gewinnen können, leicht einseitiger und beschränkter ausfällt, als es in Wirklichkeit gewesen ist. Es fehlt ihm die Abrundung nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin.“²⁷⁸

Zu den fehlenden Werken gehören vor allem die acht Bücher *Hypotyposeis*. Eusebius nennt in seiner Auflistung der clementinischen Werke außerdem eine Schrift *Über das Pascha*, Predigten *Über das Fasten* sowie *Über die Verleumdung*, ein Werk mit dem Titel *Der sogenannte kirchliche Kanon oder Gegen die Judaisierenden* sowie schließlich eine *Aufforderung zur Standhaftigkeit oder An die Neugetauften*.²⁷⁹ Das weitaus bedeutendste dieser Werke waren die acht Bücher *Hypotyposeis* (Entwürfe, Skizzen). Bei dieser clementinischen Schrift habe es sich, wie Eusebius bemerkt, um „gedrängte Auslegungen der ganzen Bibel“ gehandelt, in denen auch diejenigen Schriften behandelt wurden, deren Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Kanon

²⁷⁶ Siehe Clem. Alex. paed. 1,3,3; vgl. A. Knauber, Katechetenschule, 249 Anm. 28; ders., Didaskalos, 175; die Mündlichkeit der Lehre über die Gotteserkenntnis stützt sich auf Plat. epist. 7, 341c–d; Clemens zitiert diese Stelle in Clem. Alex. strom. 5,77,1.

²⁷⁷ Vgl. J. Ferguson, Clement, 179–191.

²⁷⁸ W. Völker, Gnostiker, 3.

²⁷⁹ Eus. hist. eccl. 6,13,2f. (Περὶ τοῦ πάσχα – nochmals erwähnt in 4,26,4 und 6,13,9 –, Περὶ νηστείας, Περὶ καταλαλῆς, Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ Πρὸς τοὺς ἰουδαϊζόντας, Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους); bis auf die letztgenannte werden diese Schriften auch in Hier. vir. ill. 38 aufgezählt (*De pascha, De ieiunio, De obtreactione, De canonibus ecclesiasticis et adversus eos qui Iudaeorum sequuntur errorem*). Wenn Eusebius außerhalb seiner Liste bemerkt, Clemens habe in den *Stromateis* versprochen, einen Kommentar über das Buch Genesis zu schreiben (Eus. hist. eccl. 6,13,8), so ist unklar, auf welche Stelle er sich dabei bezieht (möglicherweise Clem. Alex. strom. 3,95,2: Ankündigung einer „Erklärung der Erschaffung des Menschen“ – περὶ τῆς ἀνθρώπου γενέσεως ἐξήγησις; 6,168,4: später wolle Clemens über die „Entstehung der Welt“ – περὶ γενέσεως κόσμου – sprechen; vgl. E. Preuschen, Clemens, 308f., Nr. 4). Allerdings macht Eusebius damit zugleich deutlich, daß ihm das Buch nicht bekannt war. Darüber hinaus erwähnt Palladius in seiner *Historia Lausiaca* (419/420 n. Chr.) ein Buch des Clemens über den Propheten Amos (Pall. Laus. 60,2: eine Asketin habe ihrer Mutter eine Schrift des Clemens *Stromateus* über den Propheten Amos überreicht). Maximus Confessor (ca. 580–662 n. Chr.) und andere Autoren zitieren außerdem aus einer clementinischen Schrift *Über die Vorsehung* (Περὶ προνοίας; vgl. E. Preuschen, Clemens, 302f., Nr. 13), die einer Bemerkung des Anastasius Sinaita (ca. 610–701 n. Chr.) zufolge, er zitiere aus dem ersten Buch, mindesten zwei Bücher gehabt haben muß. Die Echtheit dieser Schrift gilt aber aufgrund des Schweigens von Eusebius als fraglich (vgl. O. Stählin, Einleitung, 39).

damals noch umstritten war, nämlich der Judasbrief, die übrigen katholischen Briefe, der Barnabasbrief sowie die Petrusapokalypse.²⁸⁰

Neben den von anderen Autoren bezeugten Schriften gibt es auch solche, die Clemens anscheinend zu schreiben beabsichtigte. Dabei ist nicht bekannt, ob er seine Pläne auch jedes Mal in die Tat umgesetzt hat.²⁸¹ Von besonderem Interesse sind hierbei zwei Schriften, die sich nach Clemens' eigenen Aussagen mit Normen für das alltägliche Verhalten beschäftigen sollten. Diese Andeutungen sind in der Forschung unterschiedlich interpretiert worden und waren Anlaß zu weitreichenden Spekulationen, daher ist hier näher darauf einzugehen. Zunächst ist eine vermeintliche *Schrift über die Ehe* (Γαμικὸς λόγος) zu erwähnen. Clemens schreibt in einem Kapitel des *Paidagogos*, in dem er sich über die Notwendigkeit von Vorbildern und Beispielen äußert:

„Wie nun die Frau mit dem Mann zusammenleben muß sowie über eigenes Arbeiten (αὐτουργία), über die Tätigkeit im Haushalt und über die Verwendung von Dienern, ferner auch über die passende Zeit für den Geschlechtsverkehr (ὥρα τοῦ γάμου) und über das, was sich für Frauen geziemt, über all das sprechen wir (διέξιμεν) in der Abhandlung über die Ehe.“²⁸²

²⁸⁰ Eus. hist. eccl. 6,14,1; es ist durchaus möglich, bei der unsicheren Nachricht des Palladius über eine Auslegung des Propheten Amos (Pall. Laus. 60,2) an einen Teil der *Hypotyposeis* zu denken. Während in griechischer Sprache nur einige Fragmente der *Hypotyposeis* erhalten sind, gibt es eine lateinische Übersetzung des Cassiodorus (etwa 485–etwa 580 n. Chr.), von der unter dem Titel *Des Clemens von Alexandria Skizzen zu den kanonischen Briefen* (*Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas*) die Erklärungen zum ersten Petrusbrief, zum Judasbrief sowie zu den ersten beiden Johannesbriefen erhalten sind. Anders als Eusebius behauptete, ist aufgrund der erhaltenen Fragmente anzunehmen, es habe sich nicht um einen vollständigen Bibelkommentar gehandelt, sondern vielmehr um eine Auslegung und Erklärung einzelner Verse oder Worte (vgl. O. Stählin, Einleitung, 38). Cassiodorus bemerkte, er habe einige Stellen, deren Rechtgläubigkeit fraglich sei, ausgelassen, und Photios bemängelte zahlreiche Irrlehren (Phot. cod. 109–111: GCS 12=Clemens, Bd. 1, XIV–XVI). Beide Urteile werden dazu beigetragen haben, daß dieses Werk nur fragmentarisch überliefert ist.

²⁸¹ So wird in den *Stromateis* mehrfach eine Schrift *Über die Grundursachen* angekündigt (Περὶ ἀρχῶν): Clem. Alex. strom. 3,13,1; 3,21,2; 4,2,1; 4,16,3; 5,140,3; 6,4,2; siehe auch q. d. s. 26,8: Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας). Darüber hinaus äußert Clemens die Absicht, weitere Schriften *Über die Prophetie*, die möglicherweise gegen die Montanisten gerichtet war (Περὶ προφητείας: strom. 1,158,1; 4,2,2; 4,93,1; 5,88,4), sowie *Über die Seele* (Περὶ ψυχῆς: strom. 5,88,4; 3,13,3; 2,113,2; möglicherweise auch 4,85,4) und *Über die Auferstehung* zu verfassen (Περὶ ἀναστάσεως: paed. 1,47,1; 2,104,3; vgl. E. Preuschen, Clemens, 301, Nr. 8; 308, Nr. 1–3.). O. Stählin vertritt die Ansicht, es handele sich bei all den genannten Titeln um Pläne für die Fortführung der *Stromateis* (O. Stählin, Einleitung, 40f.; nicht ganz sicher für die letztgenannte Schrift). Ebenfalls zu erwähnen ist die Ankündigung einer Schrift *Über die Engel* (Περὶ ἀγγέλων: strom. 6,32,1; vgl. B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie, 194).

²⁸² Clem. Alex. paed. 3,41,3.

Diese Stelle wurde von K. Heussi als Bezug auf eine bereits verfaßte Passage verstanden, die er in Ausführungen in den *Stromateis* wiederzufinden meinte.²⁸³ Auch wenn man von der unsicheren Deutung des Tempus von διέξιμεν²⁸⁴ absieht, spricht nichts für diese These, die in der Forschung zunächst Zustimmung gefunden hat.²⁸⁵ Denn die zitierte Stelle weist vielmehr eine erstaunliche Übereinstimmung mit Themen auf, die bereits im *Paidagogos* behandelt worden sind. So wird die Selbsttätigkeit (αὐτοργγία) – auch als Tätigkeit im Haushalt – an zahlreichen Stellen im *Paidagogos* angesprochen,²⁸⁶ während sie im übrigen erhaltenen Werk nur ein einziges weiteres Mal auftaucht.²⁸⁷ Selbsttätigkeit ist also ein kennzeichnendes Thema des *Paidagogos*. Wenn Clemens auf sie hinweist, kann er sich aus dem erhaltenen Schrifttum nur auf dieses Werk beziehen. Auch für die Verwendung von Dienern finden sich Maßregeln in dieser Schrift,²⁸⁸ ebenso wie für den rechten Zeitpunkt des Geschlechtsverkehrs – dies ist sogar das zentrale Thema des Kapitels über die Sexualität²⁸⁹ – oder für das rechte Verhalten von Frauen, da die ausführlichen Anweisungen zu Schmuck, Kleidung und Kosmetik hierunter gerechnet werden können. Es ist also anzunehmen, daß mit dem Γαμικὸς λόγος weder eine verlorene eigenständige Schrift noch ein Abschnitt der *Stromateis* gemeint ist, sondern der das Eheleben betreffende Abschnitt des *Paidagogos*.²⁹⁰ Aus der Perspektive eines männlichen Lesers erscheint er als *Buch über das Eheleben* sinnvoll bezeichnet.²⁹¹ Der Einwand, eine solche Schrift werde nirgends erwähnt,²⁹² ist somit hinfällig.

²⁸³ Und zwar Clem. Alex. strom. 2,137; 2,146; 4,59–65; 4,125–129; vgl. K. Heussi, *Stromateis*, 474.

²⁸⁴ K. Heussi verstand das Wort perfektisch, C. Mondésert sowie zuvor bereits O. Stählin übersetzten futurisch, letzterer sah sich aber genötigt, in der Einleitung eigens auf das Tempus hinzuweisen (O. Stählin, Einleitung), 34; vgl. auch M. Pohlenz, Klemens, 118 Anm. 1 („gewiß futurisch zu fassen“); M. Merino/E. Redondo wählten die beste Lösung, indem sie präsentisch übersetzten und somit das Tempus nicht eindeutig bestimmten.

²⁸⁵ Seine Interpretation war einer der Gründe für Heussis Annahme, der *Paidagogos* sei zwischen zwei Teilen der *Stromateis* verfaßt worden; siehe dazu unten 2.2.4.

²⁸⁶ Clem. Alex. paed. 2,78,2; 3,26,1; 3,35,3; 3,38,3; 3,49,3; 3,50,1; 3,52,1; 3,67,1; siehe dazu unten 4.5.

²⁸⁷ Clem. Alex. strom. 1,99,1 (wo aber von der „selbsttätigen Weisheit“ die Rede ist und nicht etwa davon, selbst zu arbeiten); siehe GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. v.

²⁸⁸ Clem. Alex. paed. 3,26,1–3,27,3.

²⁸⁹ Siehe dazu unten 5.5.1.

²⁹⁰ A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.2, 10 Anm. 1, verweist in einem anderen Zusammenhang darauf, daß auf größere Abschnitte eines Werken durchaus mit einem eigenen Titel verwiesen werden konnte; siehe etwa Lact. inst. 1,23, wo er das dritte Buch des Theophilus an Autolykos als *liber de temporibus ad Autolyicum* bezeichnet.

²⁹¹ Wenn H.-I. Marrou, Anm. 6 zu 3,41,3, meint, Clemens beziehe sich nur auf das zehnte Kapitel des zweiten Buches (über die Sexualität), so sieht er etwas Richtiges, greift aber immer noch zu kurz; A. Knauber, *Handbuch*, 330, bezieht den Titel (ohne die Diskussion

Darüber hinaus erwähnt Clemens im *Paidagogos* in dem Kapitel über die Sexualität eine bereits früher verfaßte Schrift *Über die Enthaltsamkeit* (Περὶ ἐγκρατείας):

„Ob man nun überhaupt Geschlechtsverkehr haben beziehungsweise heiraten (γαμεῖν) oder sich des Geschlechtsverkehrs beziehungsweise der Ehe (γάμος) gänzlich enthalten soll (denn auch dies ist ein Gegenstand der Untersuchung), das haben wir in unserer Schrift *Über die Enthaltsamkeit* (ἐν τῇ Περὶ ἐγκρατείας ἡμῶν) dargelegt.“²⁹³

K. Heussi verstand dies als Anspielung auf die Bücher zwei, drei und vier der *Stromateis*, in denen sich Clemens intensiv mit Fragen von Sexualität und sexueller Enthaltsamkeit beschäftigte.²⁹⁴ Und tatsächlich bemerkt Clemens inmitten dieser Kapitel, er wolle mit den Ausführungen über die Enthaltsamkeit fortfahren.²⁹⁵ Die Wortwahl könnte durchaus nahelegen, Clemens bezeichne seine Ausführungen in den *Stromateis* als Schrift *Über die Enthaltsamkeit* und beziehe sich im *Paidagogos* hierauf. Ebenso gut wäre es aber möglich, daß Clemens sich in den *Stromateis* auf eine frühere Schrift dieses Titels bezieht, deren Gedankengang er nun fortsetzen möchte. Daher ist es weder zwingend noch notwendig, die im *Paidagogos* mit Περὶ ἐγκρατείας bezeichneten Ausführungen mit den entsprechenden Kapiteln der *Stromateis* zu identifizieren. Ebenso gut

„kann an eine verlorene Schrift des Clemens gedacht werden, die vielleicht eben deswegen nicht erhalten blieb, weil ihre Gedanken später in die *Stromateis* hineingearbeitet wurden.“²⁹⁶

Möglicherweise existiert in einer Handschrift des 14. Jhs., die sich in dem nahe Madrid gelegenen Kloster El Escorial befindet, das Fragment einer Schrift *An die Neugebauten*, die Eusebius in im clementinischen Werkverzeichnis erwähnt.²⁹⁷ Der Text, eine knappe Auflistung einzelner Verhaltensanweisungen, ist mit *Anweisungen des Clemens* (Κλήμεντος παραγγέλματα) überschrieben und zeigt deutlich inhaltliche Anklänge an den *Paidagogos*. Es finden sich darin Äußerungen über die Freiheit von den Leidenschaften, die Herrschaft der Vernunft, die Bedeutung der Körpersprache als Ausdruck von Ruhe und Bescheidenheit, über das rechte Verhalten beim Sprechen, die Reduzierung des Schlafes, über Mäßigung in der Ernährung sowie den Ver-

zum eigenständigen Charakter einer so bezeichneten Schrift auch nur zu erwähnen) recht undifferenziert auf Clem. Alex. paed. 2,83–3,33 und 3,46–84.

²⁹² A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 9.

²⁹³ Clem. Alex. paed. 2,94,1; vgl. E. Preuschen, Clemens, 300f., Nr. 7; der Kontext rechtfertigt die Übersetzung des Begriffs ἐγκράτεια (eigentlich „Selbstbeherrschung“) mit „Enthaltsamkeit“.

²⁹⁴ Vgl. K. Heussi, Stromateis, 474f.; A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 9.

²⁹⁵ Clem. Alex. strom. 3,22,1 (ὁ δὲ περὶ ἐγκρατείας ἡμῶν λόγος).

²⁹⁶ O. Stählin, Einleitung, 34.

²⁹⁷ Scoral. Y III 19 von 1360; GCS 17=Clemens, Bd. 3, 221–223; griechisch-englisch in: Clement of Alexandria, ed. G. W. Butterworth, Cambridge (Mass.)/London 1919, 368–377.

zicht auf Fleisch und Wein, der nur zu medizinischen Zwecken zugelassen wird. Wenn auch keine vollständige Überschneidung der Themen und Inhalte festzustellen ist, so ist die Nähe der einzelnen Abhandlungen zu verschiedenen Abschnitten des *Paidagogos* doch unverkennbar. Dies ist aber noch kein Beweis dafür, daß Clemens den Text tatsächlich geschrieben hat. Ob das Fragment also von Clemens stammt oder von anderen Autoren, unter deren Namen es andernorts ebenfalls überliefert ist, möglicherweise unter Zuhilfenahme des *Paidagogos* verfaßt worden ist, bleibt fraglich.²⁹⁸

2.2.4. Innere und äußere Chronologie der Schriften

Für die innere Chronologie der Schriften können diejenigen Verweise auf andere Werke herangezogen werden, die sich in den erhaltenen Schriften finden. Trotz einer nur sehr geringen Anzahl einschlägiger Passagen waren mit dieser Frage in der älteren Forschung kontroverse Diskussionen verbunden, da sie Auswirkungen auf die Stellung der *Stromateis* im clementinischen Schrifttum hat.

Unmißverständlich erwähnt Clemens im sechsten Buch der *Stromateis* den *Paidagogos*²⁹⁹ und ebenso deutlich den *Protreptikos* im siebten Buch der *Stromateis*.³⁰⁰ Weniger deutlich, allerdings in völliger Übereinstimmung mit diesen Angaben, ist eine Ankündigung im *Paidagogos*, die als im fünften Buch der *Stromateis* eingelöst angesehen werden kann.³⁰¹ Diese Passagen weisen darauf hin, daß zumindest die Bücher fünf, sechs und sieben der *Stromateis* nach *Protreptikos* und *Paidagogos* geschrieben worden sind.

In der älteren Forschung wurden aber auch wie gerade dargelegt Stellen im *Paidagogos* als Verweise auf die Bücher zwei, drei und vier der *Stromateis* angesehen, so daß eine einfache Chronologie der Schriften in Frage gestellt schien. K. Heussi kam zu dem Ergebnis, der *Paidagogos* sei nach dem vierten und vor dem fünften Buch der *Stromateis* verfaßt worden, wofür er zunächst allgemeine Anerkennung fand.³⁰² Drei Stellen sind hier zu diskutieren, deren Interpretation als Rückverweise aus dem *Paidagogos* auf die *Stromateis* aber nicht stichhaltig ist.³⁰³

²⁹⁸ Vgl. die Ausführungen in GCS 17=Clemens, Bd. 3, XXIV; XXXVIII.

²⁹⁹ Clem. Alex. strom. 6,1,3 („Schon früher hat unsere in drei Bücher geteilte Schrift ‚Der Erzieher‘ die Erziehung und Pflege von Kind auf dargelegt“).

³⁰⁰ Clem. Alex. strom. 7,22,3 („Und über den Aberglauben der Griechen haben wir, meine ich, ausführlich genug in unserer Schrift mit dem Titel *Protreptikos* – ἐν τῷ Προτρεπτικῷ ἐπιγραφομένῳ ἡμῖν λόγῳ – gesprochen“).

³⁰¹ Clem. Alex. paed. 2,117,4 (Ankündigung einer allegorischen Interpretation der Aussage von Johannes dem Täufer, er sei nicht würdig, die Schuhriemen des Herrn zu lösen; vgl. Mk 1,7; Lk 3,16; Joh 1,27); dazu Clem. Alex. strom. 5,55,1–3.

³⁰² K. Heussi, *Stromateis*, 474–480, im Anschluß an eine Bemerkung von P. Wendland, *Rez. E. de Faye*, in: *ThLZ* 23 (1898), 652–657, hier 653; zustimmend A. v. Harnack, *Geschichte*,

So wurde der Hinweis auf ein *Buch über die Ehe* als Indiz dafür gewertet, daß Clemens sich auf einen bereits verfaßten Abschnitt in den *Stromateis* beziehe.³⁰⁴ Bereits oben wurde aber gezeigt, daß es sich hierbei vielmehr um einen Teil des *Paidagogos* handelt. Auch der Hinweis auf eine Schrift *Über die Enthaltksamkeit*, die Heussi in den Büchern zwei, drei und vier der *Stromateis* wiederzufinden meinte, kann hier nicht herangezogen werden.³⁰⁵

Schließlich wurde noch eine Bemerkung im Kapitel über die unanständige Rede (αἰσχρολογία) als Verweis auf die *Stromateis* gewertet. Clemens sagt darin, er habe

„in gründlicherer Darstellung gezeigt, daß die Bezeichnung des wirklich Unsittlichen sich nicht auf die Worte und ebensowenig auf die dem Geschlechtsverkehr dienenden Glieder und die eheliche Umarmung bezieht, wofür die im gewöhnlichen Verkehr nicht gebräuchlichen Wörter verwendet werden; [...] unsittlich aber ist ihre ungehörliche Verwendung“.³⁰⁶

Dies wurde als Hinweis auf die Ausführungen über die Sexualität in Buch drei der *Stromateis* gewertet. Allerdings findet sich nichts von dem tatsächlich in den *Stromateis*, und selbst die Befürworter eines Verweises können keine konkrete Stelle angeben.³⁰⁷ Zwar kommt Clemens auf den angekündigten Gegenstand noch einmal im weiteren Verlauf seiner Darlegungen im *Paidagogos* zu sprechen,³⁰⁸ aufgrund des Tempus seiner Aussage kann er sich aber kaum darauf beziehen. Er muß wohl auf einen anderen Text anspielen, der nicht erhalten ist.³⁰⁹

Die von Heussi aufgrund der oben diskutierten Beobachtungen formulierte These, der *Paidagogos* sei nach den Büchern eins bis vier und vor den Büchern fünf bis sieben der *Stromateis* verfaßt worden,³¹⁰ entbehrt damit ihrer argumentativen Grundlage.³¹¹ Keine Belege zwingen dazu, diese Ansicht zu vertreten. Vielmehr wurden *Protrepikos* und *Paidagogos* vor den *Stromateis* verfaßt, wie die eindeutigen Verweisungen belegen.

Für das zeitliche Verhältnis der beiden erstgenannten Werke ist eine Bemerkung zu Beginn des *Paidagogos* aufschlußreich. Dort erläutert Clemens die drei Wirkwei-

Bd. 2.2, 9f.; auch noch O. Stählin, in: W. Christ/W. Schmid/O. Stählin, Geschichte, Bd. 2, 1313f.; anders dann aber in O. Stählin, Einleitung, 33f.

³⁰³ Vgl. hierzu O. Stählin, Einleitung, 33f.

³⁰⁴ Clem. Alex. paed. 2,41,3 beziehe sich auf strom. 2,137; 2,147; 4,59–65; 4,125–129; vgl. K. Heussi, Stromateis, 474; A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 9.

³⁰⁵ Clem. Alex. paed. 2,94,1; siehe dazu oben 2.2.3.

³⁰⁶ Clem. Alex. paed. 2,52,2.

³⁰⁷ K. Heussi, Stromateis, 474 („Strom. III“); A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 9 („das 3. Buch der Stromateis“).

³⁰⁸ Clem. Alex. paed. 2,92,3.

³⁰⁹ Anders H.-I. Marrou, Anm. z. St.

³¹⁰ Vgl. K. Heussi, Stromateis, 474–480; zustimmend A. v. Harnack, Geschichte, Bd. 2.2, 9f.

³¹¹ Vgl. O. Stählin, Einleitung, 33f.

sen des Logos, die er als ermahrend (*πρωτρεπτικός*), beratend und tröstend sowie belehrend bezeichnet.³¹² Den beratenden und den tröstenden Logos faßt Clemens unter der Bezeichnung des Erziehers zusammen,³¹³ so daß sich eine Folge von Ermahnung, Erziehung und Belehrung ergibt: „Zuerst ermahnt, dann erzieht und zuletzt lehrt“ der Logos.³¹⁴ Während aus dieser Aussage nicht geschlossen werden sollte, Clemens habe eine Trilogie zu schreiben beabsichtigt, deren letztes Werk den Titel *Didaskalos* oder *Didaskalikos* hätte tragen sollen, so erscheint es gerechtfertigt, den *Protreptikos* zeitlich vor den *Paidagogos* zu stellen. Die traditionelle Chronologie der drei großen erhaltenen Schriften des Clemens, nämlich *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* kann damit beibehalten werden. Für *Quis dives salvetur* gibt es keine deutlichen Hinweise auf deren Platz in der inneren Chronologie der clementinischen Schriften.

Bereits oben wurde im Kapitel über die Lebensdaten darauf hingewiesen, Clemens habe die chronologischen Ausführungen im zweiten Buch der *Stromateis* nach dem Tode des Commodus und vor dem Tod des Septimius Severus geschrieben. Wie außerdem gezeigt wurde, ist der *Paidagogos* vor den *Stromateis* in Alexandria verfaßt worden. Die Ausführungen zu den Christenverfolgungen in Alexandria haben deutlich gemacht, wie schwierig es ist, das Ende des alexandrinischen Aufenthaltes des Clemens zu datieren. Damit ist aber auch der *terminus ante quem* für *Protreptikos* und *Paidagogos* nur sehr unsicher anzugeben.

Im *Paidagogos* finden sich keine eindeutigen Hinweise auf historische Ereignisse, welche seine Datierung erleichtern könnten. Allein die Frage nach dem Hinweis auf Christenverfolgungen und Martyrien scheint erwägenswert zu sein. Clemens erwähnt mehrfach Verfolgungen und Martyrien, allerdings in unterschiedlicher Deutlichkeit und Plastizität: Während die Hinweise auf Folterungen und Verfolgungen im *Paidagogos* eher undeutlich sind,³¹⁵ spielen sie in den *Stromateis* – insbesondere in den Büchern sechs und sieben – eine viel größere Rolle.³¹⁶ Dies erweckt den Eindruck, daß zur Zeit der Abfassung dieser beiden Bücher das Thema der Verfolgungen für Clemens und seine Leser besonders drängend gewesen ist. In Verbindung mit den Verfolgungen unter Septimius Severus ließe sich daran denken, die Abfassung der Bücher eins bis fünf der *Stromateis* noch vor den Verfolgungen zu datieren.³¹⁷ Allerdings heißt es bereits im zweiten Buch der *Stromateis*: „Wir aber können jeden Tag mit unseren Augen reiche Quellen von Blutzeugen sehen, die verbrannt, gekreuzigt,

³¹² Clem. Alex. paed. 1,1,1–1,2,1; siehe oben 2.2.3.

³¹³ Clem. Alex. paed. 1,1,2–4.

³¹⁴ Clem. Alex. paed. 1,3,3.

³¹⁵ Clem. Alex. paed. 2,62,2 (vgl. 2 Kor 6,4) (Erwähnung von Drangsal – *θλίψις*); 2,73,3 („denn es ist nicht möglich, sich ohne Blutvergießen – *ἀναίμαρται* – dem Logos zu nahen“); 3,41,1 („Zeit der Verfolgungen“, „Not und Schrecken“).

³¹⁶ Clem. Alex. strom. 6,116,3; 6,167,4; 7,1,1; 7,51,8; 7,59,3f.; 7,63,2; 7,66,4; 7,76,2; vgl. hierzu A. v. d. Hoek, *Martyrdom*, 324–341.

³¹⁷ So bei A. Méhat, *Étude*, 54.

enthauptet werden.“³¹⁸ Und ausführliche Überlegungen über das Martyrium finden sich im vierten Buch.³¹⁹ Es stellt sich daher die Frage, ob dies Hinweise auf konkrete Verfolgungen im Umfeld von Clemens sind und ob daher schon das zweite Buch angesichts der Verfolgungen zur Zeit des Septimius Severus verfaßt worden ist.

Diese Erwägungen führen zu einer weiteren wichtigen Stelle. Auch in seiner Schrift *Quis dives salvetur* werden Verfolgungen erwähnt, da auch in der zu interpretierenden Stelle des Markusevangeliums davon die Rede ist.³²⁰ Wie im *Paidagogos* erscheinen sie aber keineswegs als drängendes Problem christlicher Existenz. Denn Clemens meint, die inneren Verfolgungen durch die Leidenschaften seien schlimmer als die äußeren.³²¹ Eine solche Position erscheint nur in solchen Zeiten einleuchtend, in denen Christenverfolgungen nicht Leib und Leben der Adressaten dieser Schrift bedrohen. Hätte Clemens bei der Abfassung des Werkes bereits die Erfahrung täglicher grausamer Martyrien gemacht, von denen er in den *Stromateis* spricht, hätte er die Verfolgungen, von denen das Markusevangelium spricht, sicherlich konkreter interpretiert. Damit wäre auch *Quis dives salvetur* in die alexandrinische Phase vor Ausbruch der Verfolgungen zu datieren. Dafür spricht auch das ähnliche Anliegen wie im *Paidagogos*, nämlich die Seelsorge für wohlhabende Christen: Es scheint so, als seien beide Schriften an den gleichen Adressatenkreis gerichtet. Darüber hinaus können aber keine weiteren Angaben gemacht werden. Alle Versuche einer konkreten äußeren Chronologie bleiben unsicher.³²²

2.3. Historische Rahmenbedingungen in Alexandria

2.3.1. Alexandria in der Antike

Alexandria wurde, so Diodoros von Sizilien im 1. Jh. v. Chr., „von vielen für die bedeutendste Stadt der zivilisierten Welt gehalten, den anderen in Schönheit, Ausdehnung, Höhe der Einnahmen und Luxus gewiß weit voraus.“³²³ Dion Chrysostomos

³¹⁸ Clem. Alex. strom. 2,125,2.

³¹⁹ Clem. Alex. strom. 4,13–80.

³²⁰ Mk 10,30 (διωγμός).

³²¹ Vgl. Clem. Alex. q. d. s. 25,1–8.

³²² Für die ältere Forschung vgl. das Referat bei E. Clark, Clement, 93f.; als ein jüngerer Versuch können hier die Angaben A. Méhats wiedergegeben werden, der die Unsicherheit seiner Einordnung zugesteht. Danach sei der *Protreptikos* um 195 n. Chr. verfaßt, der *Paidagogos* 197, Bücher 1–5 der *Stromateis* noch in Alexandria zwischen 198 und 201, Bücher 6 und 7 der *Stromateis* 203 schon nicht mehr in Alexandria, ebenso *Quis dives salvetur*, die *Excerpta ex Theodoto* 204 und die *Hypotyposeis* zwischen 204 und 210; A. Méhat, Étude, 54.

³²³ Diod. 17,52,5.

bezeichnete im 1. Jh. n. Chr. Alexandria als die zweite aller Städte unter der Sonne³²⁴ – und sprach damit Rom, der Hauptstadt des Imperiums, den ihr gebührenden ersten Platz zu. Alexandria aber, diese große, wohlhabende, ihren Reichtum auch nach außen zur Schau tragende Stadt, ist der Ort, an dem Clemens prägende Jahre verbrachte, einen großen Teil seiner literarischen Wirksamkeit entfaltete und den *Paidagogos* verfaßte. Daher ist es notwendig, einen eingehenden Blick auf das städtische Umfeld und seine Einflüsse zu werfen.³²⁵ Dabei ist es durchaus ausreichend, sich auf die Verhältnisse in Alexandria zu beschränken, das innerhalb Ägyptens eine Sonderstellung einnahm – eine Sonderstellung, die sich auch in den unterschiedlichen Entwicklungen des Christentums in Alexandria und Ägypten widerspiegelt.³²⁶

Die wichtigste antike Beschreibung Alexandrias stammt aus der Feder des Geographen Strabon, der sich von etwa 25 bis 19 v. Chr. in Ägypten aufgehalten hat. In seiner *Geographie* widmet er der Stadt einen längeren Abschnitt.³²⁷ Angesichts der Spärlichkeit archäologischer Zeugnisse stellt dieser Text noch immer die grundlegende Quelle für unsere Kenntnisse der Topographie Alexandrias – nicht nur um die Zeitenwende – dar.³²⁸ Gegründet wurde Alexandria 332/331 v. Chr. durch Alexander den Großen in der Nähe des Dorfes Rhakotis auf einem Landstreifen, der zwischen dem Mittelmeer im Norden und dem Mareotis-See im Süden gelegen ist.³²⁹ Der Stadtplan der von dem Architekten Deinokrates angelegten Stadt bestand aus einem Netz sich rechtwinklig kreuzender Straßen, deren besondere Breite Strabon hervorhebt. Ihm zufolge hatte die Stadt eine Ausdehnung in ost-westlicher Richtung von etwa 30 Stadien und in nord-südlicher Richtung von sieben bis acht Stadien. Plinius merkt an, sie habe einen Umfang von beinahe 15 Meilen gehabt.³³⁰ Diese für antike

³²⁴ Dion Chrys. 32,35.

³²⁵ Vgl. hierzu R. B. Tollinton, *Clement*, Bd. 1, 31–36; A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*; ders., *Egypt*, in: CAH²; M. Clauss, *Alexandria*; speziell zum ptolemäischen Alexandria vgl. P. M. Fraser, *Alexandria*; A. Bernand, *Alexandrie*; M. Pfrommer, *Alexandria*; M. Chauveau, *Egypt*; zur römischen Zeit vgl. E. G. Huzar, *Alexandria*; A. Lukaszewicz, *Aegyptiaca Antoniniana*; A. Measson, *Alexandria*; D. I. Sly, *Philo's Alexandria*; zur Spätantike vgl. R. S. Bagnall, *Egypt*; C. Haas, *Alexandria*; vgl. außerdem C. Décobert/J.-Y. Empereur (Hg.), *Alexandrie médiévale*.

³²⁶ Zum ägyptischen Christentum vgl. etwa O. F. A. Meinardus, *Christian Egypt*; C. W. Griggs, *Christianity*, insbesondere 3–78; zu den Beziehungen der alexandrinischen Christen zum ägyptischen Christentum vgl. M. Krause, *Christliches Alexandrien*; A. Martin, *Alexandria*.

³²⁷ Strab. 17,1,6–16; vgl. dazu R. Alston, *Alexandria*.

³²⁸ Zur Topographie vgl. P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd. 1, 7–37, davon 11–29 anhand der Beschreibung Strabons; C. Haas, *Alexandria*, 19–33.

³²⁹ Zur Lage vgl. E. G. Huzar, *Alexandria*, 622–624.

³³⁰ Strab. 17,1,8, ähnlich Ios. bell. Iud. 2,386 (30 mal 10 Stadien); Plin. nat. 5,62 (Umfang von 15 Meilen, Form eines χλαμύς genannten Mantels); Strabons Angaben von ca. 5,5 km mal ca. 1,5 km (unter Zugrundelegung von 185 Metern, d. h. dem achten Teil einer römischen

Verhältnisse riesige Stadt beherbergte auch eine riesige Bevölkerung. Achilleus Tatios schrieb in seinem Roman *Leukippe und Kleitophon* etwa zu jener Zeit, als auch Clemens sich dort aufgehalten hat, über Alexandria:

„Die Größe der Stadt wetteiferte mit ihrer Schönheit, die Menge der Einwohner mit dem Umfang derselben, und beide trugen den Preis davon. Denn jene war größer als ein ganzes Land, diese zahlreicher als ein Volk. Sah ich auf die Stadt hin, so war es mir unbegreiflich, wie ein Volk sie mit Einwohnern füllen könne. Warf ich meinen Blick auf die Einwohner, so staunte ich, wie eine Stadt sie alle zu fassen vermöchte. So hielten sie sich das Gleichgewicht.“³³¹

Die genaue Größe der Bevölkerung Alexandrias ist nicht bekannt. Dion Chrysostomos bezeichnete den alexandrinischen Demos augenscheinlich einer Redensart zufolge als „den Unendlichen“ und Alexandria als die menschenreichste aller Städte.³³² Diodoros berichtet um 60 v. Chr., einer offiziellen Zählung zufolge hätten 300.000 freie Menschen (ἐλεύθεροι) in Alexandria gelebt.³³³ Allerdings ist ganz unklar, um was für eine Zählung es sich gehandelt haben soll und was unter der Bezeichnung ἐλεύθεροι zu verstehen ist.³³⁴ Auch D. Delia gelangt daher, trotz ihrer umsichtigen Erwägung all jener Faktoren, die Rückschlüsse auf die Bevölkerungszahl ermöglichen, mit einer Zahl von 500.000 bis 600.000 Menschen kaum über den Charakter einer groben Schätzung hinaus.³³⁵ Alexandria bestand aus fünf Stadtteilen. Diese seien, so berichtet Philon, nach den ersten fünf Buchstaben des griechischen Alphabets benannt worden.³³⁶ Einer dieser Stadtteile – Delta – war von Juden bewohnt, seit dem 1. Jh. n. Chr. auch größere Teile eines zweiten – Beta –, der auch die Palastanlagen beherbergte.³³⁷ Daneben wurden die Stadtteile auch mit eigenen Namen

Meile, für ein Stadion) werden durch heutige Erkenntnisse weitgehend bestätigt; vgl. D. Delia, *Population*, 278.

³³¹ Ach. Tat. 5,1,6; vgl. T. Hägg, *Eros*, 60–74; N. Holzberg, *Roman*, 120–127; zur Datierung vgl. auch M. Fusillo, Art. Achilleus Tatios 1, in: DNP I (1996), 82–84.

³³² Dion Chrys. 32,29 (ὁ ἄπειρος, ὡς φασί); 32,47 (ἡ πολυανθρωποτάτη πασῶν πόλις).

³³³ Diod. 17,52,6.

³³⁴ Sollte es sich wirklich nur um die freien männlichen Bürger gehandelt haben, ergäbe sich unter Berücksichtigung ihrer Familienangehörigen sowie der Bevölkerung ohne Bürgerrecht und der unfreien Bevölkerung eine verglichen mit der Grundfläche der Stadt und mit den aus der Antike bekannten Verhältnissen unwahrscheinlich große Zahl von Menschen; vgl. D. Delia, *Population*, 284.

³³⁵ D. Delia, *Population*, 284; 290 (“Nevertheless, I would be very surprised if the total population of Roman Alexandria ever exceeded the range of 500,000 to 600,000 persons”); vgl. A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 208; D. I. Sly, *Philo*, 44–51; C. Haas, *Alexandria*, 45–47; andere weniger differenzierte Schätzungen reichen von einer halben über eine Million (so P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd. 1, 90f.) bis hin zu anderthalb Millionen Einwohnern; vgl. auch die Auflistung bei D. Delia, *Population*, 275 Anm. 2; für Ägypten vgl. R. S. Bagnall/B. W. Frier, *Demography*.

³³⁶ Phil. Flacc. 55.

³³⁷ Vgl. P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd. 1, 34f.

bezeichnet.³³⁸ Im Stadtteil Rhakotis lebte die ägyptische Bevölkerung. Hier war auch der wichtigste Tempel Alexandrias gelegen, nämlich der Sarapis-Tempel, auch Serapeion genannt.³³⁹ Im griechischen Stadtteil, dem Brucheion, lagen die wichtigsten öffentlichen Bauten, insbesondere die Palastanlagen der ptolemäischen Herrscher, die später zum Zentrum der römischen Verwaltung wurden. Hierzu gehörte auch das Sebasteum oder Caesareum,³⁴⁰ das von Kleopatra VII. begonnen und unter Augustus fertiggestellt worden war. Es existierte bis ins 10. Jh., zunächst als Kirche und dann als Sitz des alexandrinischen Patriarchen.³⁴¹ Strabon weist auf die enorme Größe der Palastanlagen hin, auch wenn seine Angabe übertrieben sein mag, sie hätten ein Viertel oder gar ein Drittel der gesamten Stadtfläche eingenommen.³⁴² Zu diesen Anlagen gehörten unter anderem auch das Museion mit der berühmten Bibliothek sowie das Σῶμα oder Σῆμα genannte Grabmal für Alexander den Großen, das zugleich als Grablege der ptolemäischen Könige diente. Neben dem Serapeion stellte es das wichtigste Heiligtum Alexandrias dar, das trotz seiner zahlreichen Tempel und Heiligtümer kein klassischer Kultort Ägyptens war. Das prächtigste aller Bauwerke ist Strabon zufolge das Gymnasion gewesen.³⁴³

Von diesen Bauten ist nur wenig erhalten. Die archäologischen Zeugnisse fließen für Alexandria sehr spärlich. Das liegt an der in den westlichen Stadtteilen ununterbrochenen und heute im gesamten Stadtgebiet sehr dichten Besiedlung, wodurch die Möglichkeiten zu Grabungen erheblich eingegrenzt und weitgehend auf Notgrabungen anlässlich von Bauarbeiten beschränkt sind. Hinzu kommt, daß sich das Land, auf dem die Stadt errichtet wurde, seit der Antike um etwa drei Meter gesenkt hat und einige der ehemals bewohnten Stadtteile jetzt unter Wasser liegen.³⁴⁴ Daher sind zwar aus den antiken Quellen zahlreiche Bauwerke sowie die Beschreibung der Stadtanlage bekannt, die Bauten können aber kaum lokalisiert werden.³⁴⁵ Neuere Erkenntnisse rühren vor allem von den polnischen Ausgrabungen in Alexandria, die seit den sechziger Jahren im Stadtteil Kom-el-Dikka, südlich des östlichen Hafens, durchgeführt

³³⁸ Unter Hadrian kam ein weiterer Stadtteil namens *Hadrianos* hinzu.

³³⁹ Strab. 17,1,10; Clemens erwähnt den Brand des Sarapistempels in Clem. Alex. protr. 53,2; ein solches Ereignis wird in der *Chronik* des Hieronymus für das Jahr 181 n. Chr. erwähnt (Hier. chron. ad 2197). Ob allerdings beide Autoren dasselbe Ereignis meinen, ist ungewiß; zur Rekonstruktion des Serapeums vgl. J. S. McKenzie/S. Gibson/A. T. Reyes, Serapeum.

³⁴⁰ Siehe die Beschreibung bei Phil. Gai. 151.

³⁴¹ Vgl. A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 207.

³⁴² Strab. 17,1,8.

³⁴³ Strab. 17,1,8 (Palast); 17,1,10 (Gymnasion).

³⁴⁴ Zur Unterwasserarchäologie in Alexandria vgl. etwa W. LaRiche, *Alexandria* (zur Gegend von Pharos).

³⁴⁵ Fast alle aktuelleren Rekonstruktionen der antiken Stadtanlage beruhen auf dem zweifelhaften Stadtplan des königlichen Astronomen Mahmoud Bey el-Falaki, den dieser 1866 angefertigt hat; vgl. D. Delia, *Population*, 276 mit Anm. 6.

worden sind.³⁴⁶ Diese haben unter anderem ein oft als Theater bezeichnetes Gebäude,³⁴⁷ ein öffentliches Bad,³⁴⁸ Versamlungs- oder Vorlesungsräume sowie eine recht einfache spätantike beziehungsweise byzantinische Wohnanlage zu Tage gebracht.

Die der Stadt vorgelagerte Insel Pharos war der Standort des berühmten Leuchtturms, eines der sieben Weltwunder der Antike, und durch einen langen künstlichen Damm (das sogenannte Heptastadion) mit dem Festland verbunden.³⁴⁹ Dadurch entstanden zwei Häfen, der östliche Große Hafen und der westliche Eunostos-Hafen (das heißt Hafen der glücklichen Heimkehr). Beide Häfen wurden durch Vorgebirge, die Insel Pharos, Felsen und Hafenanlagen gut vor den Wellen geschützt.³⁵⁰ Auf der zum Mareotis-See gelegenen Seite der Stadt gab es außerdem einen Binnenhafen, der die Versorgung Alexandrias mit Lebensmitteln aus Ägypten sicherstellte, da der Mareotis-See durch mehrere Kanäle mit dem kanopischen Nil-Arm verbunden war. Dieser Hafen soll der größte der Stadt gewesen sein, die Menge der dort umgeschlagenen Waren habe die der anderen beiden Häfen überstiegen.³⁵¹ Außerdem war der Mareotis-See durch einen Kanal, der den westlichen Teil Alexandrias durchfloß, mit dem Eunostos-Hafen und auf diese Weise mit dem offenen Meer verbunden.³⁵² Über diesen Kanal lief der Export von Waren aus Innerägypten in das gesamte Römische Reich. Da der Nil über verschiedene Karawanenwege³⁵³ sowie durch einen Kanal mit dem Roten Meer verbunden war,³⁵⁴ stellte Alexandria auch die Drehscheibe für den Handel von und nach den Ländern am Roten Meer und dem Indischen Ozean dar.³⁵⁵ Der Handel nach Indien, der durch zahlreiche Funde augusteischer und späterer Mün-

³⁴⁶ Vgl. M. Rodziewicz, *Habitations*; ders., *Brief Record*; ders., *Excavations*; ders., *Report 1982*; ders., *Report 1983–1984*.

³⁴⁷ Heute teilweise rekonstruiert; zum vermeintlichen Hang der Alexandriner zu *spectacula* aller Art siehe Dion Chrys. 32.

³⁴⁸ Zu Bad und Theater vgl. W. Kolataj, *Recherches*.

³⁴⁹ Siehe Strab. 17,1,6; Ios. bell. Iud. 4,613 (das Licht sei 300 Stadien weit sichtbar); vgl. J. Romer/E. Romer, *Seven Wonders*, 48–76; M. Pfrommer, *Alexandria*, 10–14; P. A. Clay-ton, *Pharos*; der Leuchtturm, Anfang des 3. Jhs. v. Chr. errichtet, war nicht Bestandteil der ältesten antiken Weltwunderlisten; vgl. K. Brodersen, *Sieben Weltwunder*, 11; vgl. auch J.-Y. Empereur, *Phare*.

³⁵⁰ Strab. 17,1,6–10; vgl. M. Clauss, *Alexandria*, 78–85.

³⁵¹ Strab. 17,1,7.

³⁵² Strab. 17,1,10; Dion Chrysostomos weist auf das schmutzige und übelriechende Wasser der alexandrinischen Kanäle hin (Dion Chrys. 32,15); dagegen hebt Strabon explizit das gesunde Klima und die gute Luft in der Stadt hervor (Strab. 17,1,7).

³⁵³ Siehe etwa Strab. 17,1,45; Plin. nat. 6,102f.

³⁵⁴ Siehe Hdt. 2,158; Strab. 17,1,25 (Fertigstellung unter den Ptolemäern); vgl. etwa P. J. Sijpesteijn, *Potamòs Traianós*.

³⁵⁵ Die wichtigste literarische Quelle zum römischen Handel mit Arabien und Indien ist der im 1. Jh. n. Chr. in Alexandria verfaßte *Periplus Maris Erythraei*; vgl. L. Casson, *Introduction*, insbesondere 11–43; vgl. K. Ruffing, *Weinhandel*, 67ff., zu den Handelswegen von Alexandria nach Indien; H.-J. Drexhage/H. Konen/K. Ruffing, *Wirtschaft*, 136.

zen auf dem Subkontinent auch numismatisch gut bezeugt ist, profitierte von der Entdeckung der Monsunschifffahrt gegen Ende des 2. Jhs. v. Chr.³⁵⁶

Die günstige Lage „ungefähr in der Mitte der bewohnten Welt“,³⁵⁷ die verschiedenen Häfen und die ausgezeichneten Verbindungen sowohl in die Städte des Mittelmeerraumes als auch in das Innere Ägyptens und Afrikas sowie in das Rote Meer und darüber hinaus machten die Stadt zum „größten Handelsplatz der bewohnten Welt“³⁵⁸ und begründeten zusammen mit der Fruchtbarkeit und den Reichtümern Ägyptens die enorme wirtschaftliche Bedeutung Alexandreias und damit auch seinen Reichtum,³⁵⁹ von dem zahlreiche Anweisungen des *Paidagogos* Zeugnis ablegen.

Zu den aus Ägypten exportierten Produkten³⁶⁰ gehörte vor allem Getreide, das der Lebensmittelversorgung der Stadt Rom (und später Konstantinopels) diente.³⁶¹ Hinzu kamen weitere Exportprodukte aus handwerklicher Tätigkeit wie vor allem Papyrus,³⁶² Textilien, darunter neben dem bereits erwähnten Leinen auch Seide,³⁶³ sowie Glaserzeugnisse.³⁶⁴ Daneben spielten weitere landwirtschaftliche Erzeugnisse wie

³⁵⁶ Siehe SB 18/13167; Plin. nat. 6,101–106 (zur Monsunschifffahrt); Plinius gibt an, Römer würden in Indien jährlich Waren im Wert von 50 Mio. Sesterzen erwerben, die sie dann für das hundertfache des Wertes verkauften (6,101; 12,84: Waren im Wert von sogar 100 Mio. Sesterzen); peripl. m. r. 57; vgl. E. H. Warmington, Commerce; A. Dihle, Seeweg; ders., Voraussetzungen, 547–551; V. Begley/R. D. de Puma, Rome; G. K. Young, Eastern Trade; H.-J. Drexhage/H. Konen/K. Ruffing, Wirtschaft, 136–138; 264f.; zu den Münzen P. J. Turner, Coins.

³⁵⁷ Dion Chrys. 32,47 (σχεδὸν ἐν μέσῳ τῆς οἰκουμένης).

³⁵⁸ Strab. 17,1,13 (μέγιστον ἐμπόριον τῆς οἰκουμένης).

³⁵⁹ Vgl. Strab. 17,1,13; M. C. J. Miller, Art. Alexandria, in: Lexicon of Greek and Roman Cities and Place Names, Bd. 1, Lief. 3 (1995), 459–470; A. K. Bowman, Egypt, in: CAH², 694–696; ders., Egypt after the Pharaohs, 220f.; C. Haas, Alexandria, 33, zitiert ein aus dem 2. Jh. n. Chr. stammendes auf Papyrus überliefertes anonymes Gedicht auf Alexandria: “The gentle climate and fertile soil of Egypt provide you with all good things, happy land! There is abundant grain, infinite flax; from your harbours sail ships with rolls of papyrus and brilliant glass”; vgl. I. H. M. Hendriks/P. J. Parsons/K. A. Worp, Papyri.

³⁶⁰ Zu Produktion und Handel vgl. E. Leider, Handel; A. C. Johnson, Egypt, 1–6; 228–244; 335–387; P. M. Fraser, Alexandria, Bd. 1, 132–188; E. G. Huzar, Alexandria, 646–652; A. Lukaszewicz, Alexandria; D. W. Rathbone, Economy; C. Haas, Alexandria, 33–44; J.-Y. Empereur (Hg.), Commerce.

³⁶¹ Tacitus konnte bemerken, Ägypten sei „reich an Getreide“ (*annonae fecundam*): Tac. hist. 1,11,1; Ios. bell. Iud. 2,605; vgl. N. Lewis, Life, 107–133; G. Geraci, L’Egitto.

³⁶² Zu Papyrus und Papyrusproduktion in Ägypten siehe Plin. nat. 13,68–89; Strab. 7,1,15 (Papyrus in der Umgebung Alexandreias); vgl. etwa H.-A. Rupprecht, Einführung.

³⁶³ Zu Seide siehe Strab. 17,1,13; vgl. etwa E. Wipszycka, L’industrie; H.-J. Drexhage, Preise, 351.

³⁶⁴ Siehe für das späte 4. Jh. den pseudo-hadrianischen Brief in SHA quatt. tyr. 8,5f. (es gebe keine Müßiggänger, alle Bewohner Alexandreias seien handwerklich oder wirtschaftlich tätig; eigens erwähnt werden Glasbläserei, Papyrusproduktion und Leinenweberei); zur ägypt-

etwa Öl, Honig und Gemüse eine wichtige Rolle.³⁶⁵ Auf die Bedeutung der Weinproduktion in der alexandrinischen $\chi\acute{o}\rho\alpha$ wurde bereits hingewiesen.³⁶⁶ Auch die Herstellung von Salben, Parfüms, Duftstoffen³⁶⁷ und Schmuck sowie von Kunstgegenständen wie etwa von Porphyrskulpturen, Elfenbeinschnitzereien und Buchmalereien hatte großes Gewicht.³⁶⁸ Erwähnt sei auch der Handel mit Steinen³⁶⁹ und Mineralien. Darüber hinaus war Alexandria Umschlagplatz für exotische Erzeugnisse wie Gewürze. Wenn Clemens zahlreiche dieser Produkte sowie den Import kostbarer Waren erwähnt,³⁷⁰ spiegelt sich in seinen Worten das Angebot des alexandrinischen Marktes wider. Seine Luxuskritik hat also einen Anhaltspunkt in den ökonomischen Realitäten der Stadt. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn Dion Chrysostomos in seiner von kritischen Tönen geprägten Rede an die alexandrinische Bevölkerung die Stadt und ihre Bedeutung in den höchsten Tönen lobt:³⁷¹

„Im ganzen Mittelmeer habt ihr wegen der Schönheit eurer Häfen und der Größe eurer Flotte auf Grund des Überflusses und des Handels mit den Erzeugnissen aus aller Herren Ländern die Vorherrschaft angetreten; und selbst die Gewässer darüberhinaus habt ihr in eurer Gewalt, das Rote Meer und den Indischen Ozean, von dem man früher kaum den Namen hörte. So kommt es, daß der Handel nicht nur mit einzelnen Inseln und Häfen, mit Städten an Meer- und Landengen, sondern beinahe mit der ganzen bewohnten Welt in eurer Hand ist. Denn eure Stadt liegt an einem Knotenpunkt der gesamten Erde und selbst der entferntesten Völker, und, wie wenn sie der Markt einer einzigen Stadt wäre, bringt sie alle an einem Ort zusammen, macht sie einander bekannt und, soweit das möglich ist, zu einem Volk.“³⁷²

Die Einheit der Völkerschaften, von der Dion hier spricht, war allenfalls ein frommer Wunsch. Es stimmt in der Tat, daß Alexandria eine kosmopolitische Stadt war, die von einem Völkergemisch bewohnt war.³⁷³ Drei große Bevölkerungsgruppen lebten in Alexandria: der hellenisierte Bevölkerungsteil (Griechen), die einheimische Bevöl-

tischen Glasproduktion vgl. Strab. 16,2,25 (Glasarbeiter in Alexandria); SHA Verus 5,3; P. Oxy. 3265 (Juni/Juli 326 n. Chr.); vgl. S. H. Auth, *Glasses*.

³⁶⁵ Vgl. P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd. 1, 147f.

³⁶⁶ Siehe oben 2.1.4.

³⁶⁷ Siehe Plin. nat. 12,59 (Weihrauchverarbeitung in Alexandria).

³⁶⁸ Vgl. A. K. Bowman, *Egypt*, in: CAH², 699; ders., *Egypt after the Pharaohs*, 222f.; M. Krause, *Art. Alexandria*, 100–102; zu Kunst und Kunsthandwerk in Alexandria siehe die Beiträge in N. Bonacasa/A. di Vita (Hg.), *Alessandria*.

³⁶⁹ Vgl. M. J. Klein, *Untersuchungen*.

³⁷⁰ Neben den oben 2.1.4 diskutierten Stellen siehe etwa Clem. Alex. paed. 2,35,3 (kostbare, mit getriebenem Metall verzierte Gläser).

³⁷¹ Dabei gilt es zu bedenken, daß das große Lob der Stadt mit der Kritik an ihrer Bevölkerung – dem eigentlichen Gegenstand der 32. Rede – kontrastieren soll (siehe Dion Chrys. 32,39) und daher möglicherweise überzeichnet ist; eine kritische Interpretation der Rede findet sich bei W. D. Barry, *Aristocrats*.

³⁷² Dion Chrys. 32,36.

³⁷³ Vgl. P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd.1, 38–92; E. G. Huzar, *Alexandria*, 630–638.

kerung (Ägypter) und Juden. Hinzu kamen zahlreiche Minderheiten wie Römer, Syrer, Libyer, Kilikier, Äthiopier und Araber sowie sogar Baktrier, Skythen, Perser und Inder.³⁷⁴ Dabei genossen Ägypter und Juden eigene Rechte und Privilegien, waren aber anders als die griechischen Einwohner nicht im Besitz des Bürgerrechts.³⁷⁵

Angesichts dieser auch rechtlichen Verschiedenheit der einzelnen Bevölkerungsgruppen bezeichnet Philon die Stadt zurecht als eine Stadt, die aus vielen Städten besteht (πολύπολις).³⁷⁶ Anders als bei Dion geschildert, kam es angesichts der Größe und Verschiedenartigkeit der Bevölkerungsgruppen und in Verbindung mit deren unterschiedlichen Rechten, Privilegien und sozialem Status immer wieder zu Aufständen der Bevölkerung und zu gewalttätigen Konflikten, insbesondere zwischen Griechen und Juden.³⁷⁷ Von griechischer Seite illustrieren die sogenannten paganen Märtyrerakten die Auseinandersetzung mit den Juden im 1. und 2. Jh. n. Chr.³⁷⁸

Das kulturelle Zentrum der Stadt stellte zweifellos das Museion mit den dazugehörigen Bibliotheken dar, die zu den Palastanlagen gehörten.³⁷⁹ Bereits zu Beginn der ptolemäischen Dynastie gegründet, arbeiteten im Museion einige der wichtigsten Dichter und Wissenschaftler der hellenistischen Zeit wie etwa Kallimachos, Apollonios von Rhodos, Theokritos, Euklid oder Eratosthenes. Zwar mag in römischer Zeit die Bedeutung der Einrichtung zugunsten Roms zurückgegangen sein. Nichtsdestoweniger konnte aber noch Ammianus Marcellinus im 4. Jh. n. Chr. die bleibende Bedeutung des Museions in den verschiedenen Wissenschaften, insbesondere aber in der medizinischen Ausbildung betonen.³⁸⁰ Für das 2. Jh. n. Chr. gibt ihm die Tatsache recht, daß einer der bedeutendsten Ärzte des Altertums mehrere Jahre in Alexandria

³⁷⁴ Dion Chrys. 32,40; anders Polybios bei Strab. 17,1,12 (drei Bevölkerungsgruppen, nämlich Ägypter, Söldner und Alexandriner, die zwar ein gemischtes Volk, aber doch griechischer Abstammung seien).

³⁷⁵ Die Verwaltung Alexandrias lag ursprünglich in den Händen eines Rates (βουλή), der aber unter Augustus aufgelöst worden war. Trotz andauernder Bemühungen um dessen Wiedereinrichtung wurde erst unter Septimius Severus das Recht verliehen, einen Rat zu haben – und zwar gleichzeitig an Alexandria sowie an die Metropolen der ägyptischen νόμοι; A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 211f.

³⁷⁶ Phil. Flacc. 163.

³⁷⁷ Vgl. A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 212f.; W. D. Barry, *Violence*; wenn Herodianos in seiner *Geschichte* (wohl um 250 n. Chr. verfaßt) berichtet, die alexandrinische Bevölkerung sei leicht erregbar (Herodian. 4,8,7), mag die Erfahrung häufiger Aufstände ihn zu diesem Urteil bewogen haben.

³⁷⁸ Vgl. H. A. Musurillo (Hg.), *Acta Alexandrinorum*; A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 213f.

³⁷⁹ Vgl. hierzu sowie zur intellektuellen Tätigkeit in Alexandria und Ägypten P. M. Fraser, *Alexandria*, Bd. 1, 305–793; A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 223–230; C. Jacob/F. de Pognon (Hg.), *Alexandria*; M. Krause/K. Hoheisel, Art. Aegypten 2, in: *RAC Suppl.* 1 (2001), 14–88, hier 15–68; M. Clauss, *Alexandria*, 92–110.

³⁸⁰ Amm. 22,16,17f.

studiert und gelebt hat, nämlich Galenos (129–ca. 216 n. Chr.).³⁸¹ Aber auch der Mechaniker Heron (möglicherweise 2. Hälfte des 1. Jhs. n. Chr.) oder der Astronom und Naturwissenschaftler Klaudios Ptolemaios (2. Jh. n. Chr.), Verfasser des berühmten *Almagest* (vor 147 n. Chr.), zeigen, daß es noch in römischer Zeit hervorragende Wissenschaftler in Alexandria gegeben hat.

Anlage und Organisation des Museions werden bei Strabon beschrieben.³⁸² Dem Namen ‚Heiligtum der Musen‘ entsprechend, gab es auch einen Priester der Musen. Es handelte sich um eine Forschungsinstitution ohne schulischen oder universitären Charakter, deren Mitglieder Strabon zufolge gemeinsame Mahlzeiten einnahmen und über keinen Privatbesitz verfügten.³⁸³ In römischer Zeit konnte die Mitgliedschaft im Museion nicht nur Wissenschaftlern, Literaten oder Poeten verliehen werden, sondern auch solchen Personen, die sich durch besondere Leistung im Militär, in der Verwaltung oder in der Arena hervorgetan hatten und anscheinend Anspruch auf zusätzliches Prestige und Vergünstigungen erheben konnten.³⁸⁴

Ein zentraler Bestandteil der wissenschaftlichen Tätigkeit in Alexandria waren die Bibliotheken.³⁸⁵ Neben der an das Museion angegliederten Bibliothek entstand später eine weitere in den Anlagen des Serapeions. Anscheinend wurde ein Teil der Bibliotheksbestände bei Kämpfen Caesars mit Pompeius zerstört. Antonius stiftete Kleopatra als Ausgleich für die Verluste die Bibliothek von Pergamon.³⁸⁶ Alexandria war aber auch über das Museion hinaus intellektuell geprägt. Seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert existierten private Schulen, in denen eine interessierte Öffentlichkeit philosophische Bildung erwerben konnte.³⁸⁷ In eben diesem Umfeld intellektueller Vielfalt, privater Belehrung und philosophischer Studien ist auch die Tätigkeit des Clemens von Alexandria anzusiedeln.

2.3.2. Das Judentum Alexandrias

Der vielleicht bedeutendste alexandrinische Philosoph des 1. Jhs. n. Chr., sicher aber der einflußreichste, war Philon von Alexandria (etwa 25 v. Chr.–40 n. Chr.).³⁸⁸ Seine Anwendung der in Alexandria entwickelten allegorischen Methode zum Zwecke

³⁸¹ Vgl. J. Mewaldt, Art. Galenos 2, in: RE 7.1 (1910), 578–591, hier 579; V. Nutton, Egypt.

³⁸² Strab. 17,1,8.

³⁸³ Die gemeinsamen Mahlzeiten wurden erst unter Caracalla abgeschafft.

³⁸⁴ Vgl. A. K. Bowman, Egypt after the Pharaohs, 224.

³⁸⁵ Vgl. L. Canfora, Bibliothek.

³⁸⁶ Zur Zerstörung siehe Plut. Caesar 49; Gell. 7,17,3 (700.000 Bücher seien zerstört worden); Plut. Antonius 58 (Stiftung); Sen. dial. 9,9,5; Suet. Dom. 20 (Domitian ließ Bücher zusammentragen und kopieren); vgl. A. K. Bowman, Egypt after the Pharaohs, 225.

³⁸⁷ A. K. Bowman, Egypt after the Pharaohs, 224f.

³⁸⁸ Vgl. E. R. Goodenough, Introduction; S. Sandmel, Philo; P. Borgen, Philo.

einer platonisch beeinflussten Interpretation des Alten Testaments hatte einen enormen Einfluß – allerdings weniger im Judentum als vielmehr im sich herausbildenden Christentum, das sich ein Jahrhundert nach Philon vor der gleichen Aufgabe wie er sah: die eigenen heiligen Schriften mit der paganen philosophischen Tradition zu verbinden und zu versöhnen.³⁸⁹ Daher wird er auch von Clemens häufig verwendet und zitiert, aber nur selten genannt.³⁹⁰ Nach dem Ende der jüdischen Gemeinden Alexandrias waren es die Christen, welche Philons Schriften überliefert haben, während er in der jüdischen, insbesondere rabbinischen Tradition mit Stillschweigen bedacht wird.³⁹¹

Das alexandrinische Judentum spielte für die Entwicklung des Christentums in dieser Stadt vermutlich eine sehr große Rolle. Daher muß auch ein Blick auf dessen Geschichte geworfen werden.³⁹² Schon seit früher Zeit dürften jüdische Gemeinden in Alexandria existiert haben.³⁹³ Dabei scheinen sie sich zwar auf ein oder zwei Stadtteile konzentriert zu haben, nicht aber in einer ghettoähnlichen Situation gewesen zu sein, da sich Juden auch in den anderen Stadtteilen fanden.³⁹⁴ Die Juden Alexandrias genossen Privilegien und hatten das Recht einer weitgehenden Selbstverwaltung.³⁹⁵ Zumindest einige Juden Alexandrias besaßen Wohlstand und Bildung. Darauf weist

³⁸⁹ Vgl. H. Chadwick, Philo; D. T. Runia, Philo in Early Christian Literature; ders., Philo and the Church Fathers.

³⁹⁰ Siehe Clem. Alex. strom. 1,31,1; 1,72,4; 1,153,2; 2,100,3; vgl. A. v. d. Hoek, Use of Philo; vgl. auch P. Wendland, Philo und Clemens; B. Mondin, Filone; C. Colpe, Logoslehre; E. Osborn, Philo and Clement.

³⁹¹ Vgl. A. M. Ritter, Frühchristliches Alexandria, 129f.; zur christlichen Vereinnahmung Philons siehe nur Eus. hist. eccl. 2,17,1f. (Philon habe die apostolischen Männer seiner Zeit gekannt und anerkannt).

³⁹² Vgl. E. M. Smallwood, Jews, insbesondere 220–255; A. Kasher, Jews; D. I. Sly, Philo's Alexandria, zur politischen Lage insbesondere 167–180; C. Haas, Alexandria, 94–109; J. Méléze Modrzejewski, Jews; A. Jakob, Ecclesia, 24–34; M. Clauss, Alexandria, 150–164.

³⁹³ Laut Flavius Josephus bereits von der Gründung an (Ios. ant. Iud. 19,281; Ios. bell. Iud. 2,487); Princeps Claudius bemerkt in seinem Brief an die Alexandriner vom 10.11.41 n. Chr., es gebe dort Juden schon seit langer Zeit – ἐκ πολλῶν χρόνων (CPJ 153=P. Lond. 1912, Z. 84).

³⁹⁴ Phil. Flacc. 55 (Juden wohnten insbesondere in den zwei sogenannten jüdischen Stadtteilen, aber auch in der übrigen Stadt); Phil. Gai. 132 (jüdische Gebethshäuser in jedem Teil der Stadt); Ios. ant. Iud. 14,117; Ios. c. Ap. 2,35 (Ansiedlung in der Nähe des Palastes); Ios. bell. Iud. 2,488 (Konzentration zwecks reinerer Lebensführung – καθαρωτέρα διαίτα).

³⁹⁵ Die Belange der jüdischen Gemeinde wurden innerhalb einer Form von autonomem Verband, dem πολιτεύμα, durch Selbstverwaltungsorgane geregelt. Diese bestanden zunächst aus Vorstehern und Ältesten (ἡγούμενοι und πρεσβύτεροι) bzw. einem ἐθνάρχης, seit augusteischer Zeit dann aus dem Ältestenrat (γερουσία); siehe den Aristeeasbrief 310 (zu ἡγούμενοι und πρεσβύτεροι des jüdischen πολιτεύμα); Strab. bei Ios. ant. Iud. 14,117 (ἐθνάρχης); Phil. Flacc. 74; 80 (γερουσία, ἄρχοντες); Ios. bell. Iud. 7,412 (γερουσία).

der auf Papyrus erhaltene Brief des Princeps Claudius (41–54 n. Chr.) an die Alexandriner vom 10. November 41 n. Chr.³⁹⁶ ebenso hin wie die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden³⁹⁷ und die Möglichkeit, am Gymnasion unterrichtet zu werden.³⁹⁸ Ihre rechtliche Stellung blieb aber untergeordnet, insofern die Juden Alexandria nicht grundsätzlich das volle Bürgerrecht besaßen,³⁹⁹ sondern nur einzelne Personen. Gerade der hohe soziale Status und der damit verbundene Wunsch, die vollen Bürgerrechte zu erlangen, scheint immer wieder Auslöser für Konflikte mit den griechischen Bürgern der Stadt gewesen zu sein.

Einer Judenverfolgung im Jahre 66 n. Chr.⁴⁰⁰ folgte der jüdische Aufstand der Jahre 115 bis 117 n. Chr., in dem nicht nur das alexandrinische, sondern auch das ägyptische Judentum beinahe vollständig vernichtet worden zu sein scheint: Von Sommer 115 bis zum Regierungsantritt Hadrians im Sommer 117 n. Chr. kam es – wohl insbesondere aufgrund der Belastung durch den *fiscus Iudaicus* (die Judensteuer) – zu einem Aufstand der Juden gegen die römischen Machthaber, der sich über Kyrene, Ägypten und Zypern bis nach Mesopotamien erstreckte.⁴⁰¹ Appian schreibt darüber, Traianus habe „die jüdische Nation in Ägypten vernichtet.“⁴⁰² Vor allem Cassius Dio und Eusebius berichten über die Ereignisse, die während des traianischen Feldzuges in Mesopotamien stattfanden.⁴⁰³ Einige archäologische und papyrologische Quellen beleuchten die Schilderung des Eusebius⁴⁰⁴ und zeigen, wie vernichtend die Juden geschlagen wurden: So sind aus Apollonopolis Magna (Edfu) für die Zeit von 71/72 bis 116 n. Chr. etwa 70 Ostraka erhalten, welche die Erhebung des *fiscus Iudaicus* belegen. Das letzte Ostrakon stammt vom 18. Mai 116 n. Chr. Danach gab es anscheinend keine Juden mehr in Edfu. In dem Ort Karanis im Fajjum gibt es nach dem Aufstand nur einen einzigen Beleg für die Erhebung der Judensteuer. Und Steuerdokumente zeigen, daß der Besitz der überlebenden Juden zu Gunsten des Princeps eingezogen wurde, so daß sie außer ihrem Leben nichts aus dem Aufstand retten

³⁹⁶ CPJ 153=P. Lond. 1912, Z. 94f. (sie besaßen einen Überfluß an Gütern – *περιουσία ἀγατηῶν*).

³⁹⁷ Ios. ant. Iud. 18,159 (Amt des ἀλαβάρχης).

³⁹⁸ So wohl zu schließen aus Phil. spec. 2,230.

³⁹⁹ CPJ 153=P. Lond. 1912, Z. 95 (Juden lebten gleichsam in einer fremden Stadt – *ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει*).

⁴⁰⁰ Ios. bell. Iud. 2,487–498.

⁴⁰¹ Siehe CPJ 435; vgl. M. Pucci, Rivolta; E. M. Smallwood, Jews, 389–427; T. D. Barnes, Trajan; W. Horbury, Beginnings; C. Haas, Alexandria, 99–103; M. Goodman, Judaea, 669–671; M. Clauss, Alexandria, 160–164.

⁴⁰² App. civ. 2,90 (ἐξολλύντα τὸ ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίων γένος).

⁴⁰³ Cass. Dio 68,32; Eus. hist. eccl. 4,2,1–5.

⁴⁰⁴ Siehe P. Milano Vogliano 2, 47 (14.10.115 n. Chr.) (der *praefectus Aegypti* wendet sich gegen Lynchjustiz durch Griechen an Juden in Alexandria); CPJ 450 (Ende 2. Jh. n. Chr.) (die Griechen von Oxyrhynchos feiern den „Tag des Sieges“ über die „ungläubigen Juden“); vgl. J. Méléze Modrzejewski, Ägypten, 507.

konnten.⁴⁰⁵ Damit war das hellenistische Judentum Alexandrias, das den Rahmen für die christlichen Anfänge der Stadt geboten hatte, anscheinend weitgehend zerstört. Eine Delegation alexandrinischer Juden zu Princeps Hadrianos im Jahre 119 zeigt zwar, daß es weiterhin Juden in der Stadt gegeben hat.⁴⁰⁶ Sie tauchen aber darüber hinaus in den Quellen des 2. Jhs. nicht mehr auf.

2.3.3. Die Christen von Alexandria

Will man genauer verstehen, vor welchem Hintergrund und mit welchen Absichten Clemens seine Schriften und insbesondere den *Paidagogos* verfaßt hat, ist es notwendig, das Christentum in Alexandria etwas eingehender zu betrachten. Dabei begegnet ein Problem, das aufgrund der derzeitigen Quellenlage nicht gelöst werden kann: Zwar läßt die große Bedeutung Alexandrias die Annahme berechtigt erscheinen, die Stadt sei bereits früh Ziel missionarischer Aktivitäten von Christen gewesen. Aber über das ägyptische und alexandrinische Christentum sind vor Clemens und dem Episkopat des Demetrius (189–231 n. Chr.) keine zuverlässigen Nachrichten vorhanden. So ist etwa die bei Eusebius genannte Reihe alexandrinischer Bischöfe höchswahrscheinlich reine Konstruktion.⁴⁰⁷ Denn ein wichtiges Strukturelement seiner *Kirchengeschichte* ist die bei den Aposteln beginnende Kontinuität der kirchlichen Institutionen und damit auch der dort überlieferten Lehre. Hiermit greift Eusebius den Gedanken der apostolischen Sukzession als Kriterium der orthodoxen Lehre auf, wie ihn im Kampf gegen die Häretiker Irenaeus entwickelt hat, dem zufolge die Häresien „erst in den mittleren Zeiten der Kirche“ aufgetaucht seien und damit keine Verbindung zur ursprünglichen apostolischen Botschaft des Christentums hätten. Aus diesem Grund hat Eusebius gerade in den großen christlichen Zentren Jerusalem, Rom und Alexandria ein solch ausgeprägtes Interesse an Bischofslisten, die bei den Aposteln einsetzen und bis zu den historischen Bischöfen konstruiert worden sind.⁴⁰⁸

A. v. Harnack hat diesen Mangel an gesicherten Informationen über die Geschichte des ägyptischen Christentums bis etwa 180 n. Chr. als die „empfindlichste

⁴⁰⁵ Vgl. J. Mélèze Modrzejewski, Ägypten, 507f.; jüdisches Leben in Ägypten ist erst wieder vom späten 3. Jh. an bezeugt; vgl. M. Goodman, *Judaea*, 670f.

⁴⁰⁶ CPJ 158a; 158b; vgl. C. Haas, *Alexandria*, 103.

⁴⁰⁷ Eus. hist. eccl. 2,24; 3,14; 3,21; 4,1; 4,4; 4,5,5; 4,11,6; 4,19; 5,9; die Reihe der Bischöfe nach Markus, dem Evangelisten, lautet demnach: Annianus, Abilius, Primus, Iustus, Eumenes, Markus, Celadion, Agrippinus, Iulianus; A. v. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2.1, 205, bemerkt treffend, es fehle hierzu „schlechterdings jede begleitende Tradition“; und laut W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 50, sind diese Namen „Schall und Rauch“ und „schwerlich jemals etwas anderes gewesen“; keinerlei Zweifel an der historischen Korrektheit der Liste äußert dagegen T. D. Barnes, *Constantine*, 130.

⁴⁰⁸ Siehe Iren. haer. 3,4,3; vgl. A. v. d. Hoek, *How Alexandrian*, 181.

Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte“ bezeichnet.⁴⁰⁹ Erst gegen Ende des 2. Jhs. verbessert sich die Quellenlage – aber hauptsächlich aufgrund der Schriften des Clemens und der bei Eusebius überlieferten oder verarbeiteten Zeugnisse. Wenn also die Kenntnisse weitgehend auf Clemens beruhen, können sie schwerlich zur Erhellung der clementinischen Schriften herangezogen werden.

Archäologisches Material fällt als Informationsquelle vollständig aus. Nur sehr wenig ist aus dem christlichen Alexandria erhalten und nichts, was die hier in Frage stehende Epoche beleuchten könnte. Zu den ergrabenen Überresten gehören vor allem die Katakomben, die zum Teil auf ältere vorchristliche Anlagen zurückgehen, deren Datierung aber meist umstritten ist und nicht in das 2./3. Jh. n. Chr. weist.⁴¹⁰ Von den Kirchen und Klöstern Alexandrias hat sich keine Anlage bis in die Gegenwart erhalten, sie sind nur aus der literarischen Überlieferung bekannt.⁴¹¹

Allerdings scheint es schon zu Clemens' Lebzeiten eine Entwicklung hin zu Gottesdienstbauten gegeben zu haben. Er bezeugt im siebten Buch der *Stromateis* als einer der ersten christlichen Autoren die Errichtung von Gebäuden für den Gottesdienst, die als ἐκκλησία bezeichnet werden. Dabei scheint es sich allerdings um eine neue Entwicklung zu handeln, der Clemens skeptisch gegenübersteht. Er beharrt jedenfalls auf dem Sprachgebrauch, mit ἐκκλησία nicht das Gebäude zu bezeichnen, sondern die gemeindliche Versammlung oder die christliche Gemeinschaft.⁴¹² Ob Clemens sich hier auf Veränderungen in Alexandria bezieht oder die Verhältnisse in Palästina beschreibt, wo er sich zur Zeit der Abfassung dieses Buches vermutlich aufgehalten hat, kann nicht festgestellt werden. Es ist aber aufgrund seiner Stellungnahme anzunehmen, daß die übliche Praxis immer noch die Versammlung in Privathäusern war.⁴¹³

⁴⁰⁹ A. v. Harnack, *Mission*, Bd. 2, 706.

⁴¹⁰ Vgl. M. Krause, *Alexandria*, 104–107; zu nennen sind die sogenannte Wescher-Katakombe sowie die bei Ausgrabungen in den 70er Jahren des 20. Jhs. entdeckte Westnekropole im heutigen Stadtteil Gabbari, in denen sich christliche Wandmalereien befinden; vgl. M. Sabbotcka, *Ausgrabungen*, 202f. mit Taf. 43.1 (verschiedene christliche Symbole, u. a. Kreuz und Christusmonogramm) und 43.2 (verschiedene christliche Symbole, u. a. zwei Kreuze sowie Alpha und Omega); siehe auch Strab. 17,1,10 (über die Vorstadt Nekropolis).

⁴¹¹ Vgl. A. Calderini, *Dizionario*, Bd. 1.1, 165–178; B. Tkaczow, *Sources*.

⁴¹² Clem. Alex. *strom.* 7,29,3f.; zum *Paidagogos* siehe etwa paed. 1,21,1 (ἐκκλησία als Mutter); 1,38,3 (die ἐκκλησία bestehe aus vielen Gliedern); 1,42,1 (ἐκκλησία als jungfäuliche Mutter); 2,96,2 (kein Beischlaf tagsüber nach der ἐκκλησία); 3,79,3 (anständiges Verhalten beim Gang in die ἐκκλησία); B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 151, behauptet allein mit Bezug auf Eus. *hist. eccl.* 8,2, im 3. Jh. n. Chr. müßten bereits Kirchen in Alexandria existiert haben, da sie während der diokletianischen Verfolgungen zerstört worden seien. Allerdings ist bei Eusebius keineswegs von zerstörten Kirchen in Alexandria die Rede.

⁴¹³ Der älteste archäologisch bezeugte Kirchbau ist das berühmte 240/241 n. Chr. umgebaute Privathaus von Dura Europos; vgl. insgesamt A. Martin, *Premiers siècles*; L. M. White,

Außer einigen archäologischen Zeugnissen wie Kapitellen, Elfenbeinschnitzereien⁴¹⁴ und Buchmalerei sowie dem Bruchstück eines Mosaiks gibt es kaum erhaltene materielle Überreste aus den christlichen Gemeinden Alexandrias.⁴¹⁵ Zu erwähnen sind noch mehrere Wandmalereien in Haus D der spätantiken beziehungsweise byzantinischen Wohnanlage von Kom-el-Dikka.⁴¹⁶ Für die Anfänge des Christentums in Alexandria und für die Zeit des Clemens können diese Funde allerdings keine neuen Erkenntnisse liefern. Ebenso dürftig wie mit dem archäologischen steht es mit epigraphischem⁴¹⁷ und papyrologischem Material, sowohl von jüdischer⁴¹⁸ als auch von christlicher Seite.⁴¹⁹ Es bleibt daher nur das christliche literarische Material, welches einen Einblick in die alexandrinischen Verhältnisse des 1. und 2. Jhs. n. Chr. ermöglicht. Die in der Forschung diskutierten Quellen und Thesen sind kurz zu beleuchten. Dabei sind vor allem zwei Thesen zu nennen, nämlich die Bauer-These von den gnostischen Anfängen des alexandrinischen Christentums sowie die judenchristliche These.⁴²⁰

W. Bauer⁴²¹ erklärte das Schweigen der Quellen über das alexandrinische Christentum im 1. und 2. Jh. n. Chr. mit dessen gnostisch-synkretistischem Charakter. Nachdem sich am Ende des 2. Jhs. das nicht-gnostische (aus heutiger Sicht orthodoxe) Christentum durchgesetzt habe, seien die Erinnerungen an die heterodoxen

Origins, Bd. 1, 102–139; ders., Origins, Bd. 2, 33–257; P. Großmann, Architektur; R. Messner, Gottesdienst, 359–366.

⁴¹⁴ Deren Zuordnung nach Alexandria oft unsicher ist.

⁴¹⁵ M. Krause, Alexandria, 107–109.

⁴¹⁶ Siehe M. Rodziewicz, Brief Record, Abb. 56; 57 (Christuskopf mit Nimbus); 63 (zwei Kirchen); 64 (Kreuz mit Pfau); 65 (zwei Pfauen); möglicherweise stellen auch Abb. 60–62 (Schiffe) christliche Symbolik dar, da Clemens Schiffe mit geschwellten Segeln als adäquates Bild für den Siegelring eines Christen vorschlägt (ein geschwelltes Segel hat nur Abb. 60) (siehe Clem. Alex. paed. 3,59,2); zur Symbolik vgl. J. Kramer, Art. Pfau, in: LCL 3 (1971), 409–411; U. Weber, Art. Schiff, in: LCL 4 (1972), 61–67; dagegen vertrat T. Klauser, Studien, die Auffassung, bei den von Clemens vorgeschlagenen Motiven handele es sich um religiös neutrale Symbole; ebenso H.-D. Altendorf, Siegelbildvorschläge; vgl. P. Maser, Siegelbildvorschläge; P. C. Finney, Images; vgl. auch C. Haas, Alexandria, 189–206.

⁴¹⁷ Vgl. F. Kayser, Recueil, XV.

⁴¹⁸ Vgl. Corpus Papyrorum Judaicarum; The Jewish Inscriptions of Egypt; Jewish Inscriptions of Greco-Roman Egypt.

⁴¹⁹ Der früheste datierte Papyrus, der einen Christen erwähnt, ist P. Oxy. 3035 (vom 28.2.256 n. Chr.) (Anweisung zur Verhaftung eines Petosorapis *χρησιανόν* [!]); vgl. E. A. Judge/S. R. Pickering, Documentation; M. Naldini, Cristianesimo.

⁴²⁰ Vgl. F. Pericoli-Ridolfini, Origini; M. Mees, Frühe Christengemeinde, 114–118; J. Méléze Modrzejewski, Ägypten, 508–510; A. Jakab, Ecclesia, 36–61; zum Judenchristentum vgl. L. Cirillo, Strömungen.

⁴²¹ W. Bauer, Rechtgläubigkeit.

Anfänge getilgt worden.⁴²² Der gnostische Charakter des alexandrinischen Christentums noch bis in die Zeiten von Clemens werde durch die rege Tätigkeit gnostischer Lehrer im Alexandria des 2. Jhs. belegt sowie durch den heterodoxen Charakter der in Ägypten gebräuchlichen Evangelien – nämlich des *Hebräerevangeliums* und des *Ägypterevangeliums* –,⁴²³ die bei Clemens und anderen Autoren erwähnt oder zitiert werden.⁴²⁴

Für starke heterodoxe Tendenzen in der alexandrinischen Kirche im 2. Jh. n. Chr. sprechen in der Tat mehrere Indizien. Den *Pseudoklementinischen Homilien* zufolge, einem um die Mitte des 3. Jhs. n. Chr. verfaßten Text, habe der Erzhäretiker Simon Magus⁴²⁵ in Alexandria studiert.⁴²⁶ Nach Hippolytos (gest. 235 n. Chr.) wurde der Häretiker Kerinth ebenfalls in Ägypten unterwiesen.⁴²⁷ Tertullian berichtet von Apelles, dem Schüler des Häretikers Markion, er habe einige Zeit in Alexandria gelebt.⁴²⁸ Schließlich ist auch noch Eusebius zu erwähnen. Neben der bei ihm genannten konstruierten Sukzession alexandrinischer Bischöfe⁴²⁹ sind die einzigen faßbaren Christen Alexandrias vor Pantainos und Clemens notorische Gnostiker gewesen:⁴³⁰ Von Basileides wird gesagt, er sei in Alexandria geboren und habe in Ägypten Ketzerschulen gegründet.⁴³¹ Auch Valentinus, der vor 140 n. Chr. nach Rom kam und dort mindestens 15 Jahre lang lehrte, wird mehrfach erwähnt. Seine Herkunft aus Ägypten ist bei Epiphanius bezeugt.⁴³² Und Karpokrates, dessen Libertinismus mehrfach bei Clemens angeprangert wird, wirkte diesem zufolge ebenfalls in Alexandria.⁴³³ Wie

⁴²² Zur Terminologie vgl. jetzt A. Le Boulluec, Bemerkungen.

⁴²³ Vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 49–64; vgl. dazu T. A. Robinson, *Bauer Thesis*, 59–69.

⁴²⁴ Clem. Alex. strom. 2,45,5; 5,96,3 (*Hebräerevangelium*); 3,63,1; siehe dazu 3,45,3; 3,64,1; 3,66,1; exc. Theod. 67,2 (*Ägypterevangelium*); vgl. NTAp^o 1, 142–147; 174–179.

⁴²⁵ Siehe Apg 8,9–24.

⁴²⁶ Ps.-Clem. hom. 2,22,3=NTAp^o 2, 463f.; zu den Pseudoklementinen, die schon von Eusebius (Eus. hist. eccl. 3,38,5) als apokryph bezeichnet wurden, vgl. NTAp^o 2, 439–447.

⁴²⁷ Hipp. ref. 10,21; siehe auch 7,33.

⁴²⁸ Tert. praescr. 30,5.

⁴²⁹ Siehe oben in diesem Abschnitt.

⁴³⁰ Darauf hatte bereits W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 53f., hingewiesen und seine These gestützt; vgl. auch M. Hornschuh, *Anfänge*, 300–312.

⁴³¹ Basileides wirkte unter Hadrianus (117–138 n. Chr.) und Antoninus Pius (138–161 n. Chr.): siehe Clem. Alex. strom. 7,106,4; Eus. hist. eccl. 4,7,3f.; siehe auch Iren. haer. 1,24,1; vgl. B. A. Pearson, *Gnosticism*, 202–205.

⁴³² Eus. hist. eccl. 4,11,3; 4,14,5; 4,30,3 (Schule des Valentinus); 5,20,1 (Irrtum des Valentinus); 6,18,1 (Häresie des Valentinus); vgl. B. A. Pearson, *Gnosticism*, 198–202; Epiph. haer. 31,2,3 (ägyptischer Geburtsort und Erziehung in Alexandria); siehe auch Iren. haer. 3,4,3 (Valentinus ging zur Zeit des Bischofs Hyginus nach Rom); 1,11,1 (Lehre nach Irenaeus).

⁴³³ Zu Karpokrates siehe Eus. hist. eccl. 4,7,9; siehe auch Iren. haer. 1,25,1–6; Hipp. ref. 7,32; Epiph. haer. 27; die Kritik in Clem. Alex. strom. 3,5,1; 3,10,1; 3,25,5; 3,54,1; vgl. insgesamt 3,5,1–3,11,2 über die Karpokratianer; 3,5,2 (Wirken in Alexandria); auch die Äuße-

B. A. Pearson gezeigt hat, weisen die erhaltenen Fragmente dieser Gnostiker auf die Verwendung der späteren kanonischen Schriften des Neuen Testaments durch sie hin und bezeugen somit ein in Alexandria existierendes kirchliches Christentum als Träger dieser Texte.⁴³⁴ Welche dieser verschiedenen christlichen Gruppierungen die größte gewesen ist, läßt sich nicht feststellen, auch wenn einiges dafür spricht, in den elitären gnostischen Gruppierungen eine lautstarke und einflußreiche Minderheit zu sehen.⁴³⁵

Darüber hinaus gab es auch extrem asketische (enkratitische) Strömungen, die nicht notwendig gnostisch gewesen sein müssen, denn die „meisten Gnostiker waren Enkratiten, aber nicht jeder Enkratit war Gnostiker“.⁴³⁶ Eusebius beschreibt das alexandrinische Christentum als von Enthaltensamkeit und Entsagung gekennzeichnet. Dies ist aber keine historische Nachricht, sondern Fehleinschätzung oder bewußte Vereinnahmung der philonischen Therapeuten, die er als christliche Asketen und Missionare ansieht und beschreibt.⁴³⁷ Bedeutsamer ist eine Information von Iustinus. Dieser berichtet in seiner *Ersten Apologie* von einem jungen alexandrinischen Christen, der den römischen Statthalter Felix um die Erlaubnis gebeten habe, sich seine Hoden entfernen zu lassen. Da Felix dieser Bitte nicht nachkam, blieb der Mann statt dessen unverheiratet,⁴³⁸ um auf diese Weise seinem Wunsch nach sexueller Enthaltensamkeit nachzukommen. Iustinus möchte sich mit seiner Erzählung gegen den Vorwurf sexueller Freizügigkeit der Christen wehren. Sollte diese Anekdote historische Tatsachen wiedergeben,⁴³⁹ würde sie auf enkratitische Haltungen und Praktiken in Alexandria hinweisen. Handelte es sich dagegen um eine Erfindung, wäre sie immer noch ein Beleg dafür, daß man um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. enkratitische Praktiken mit Alexandria in Verbindung bringen konnte.⁴⁴⁰

rungen über das sogenannte geheime Markusevangelium stellen den Zusammenhang mit Alexandria her: Dort habe nämlich Karpokrates von einem Presbyter dieses Evangelium erhalten; siehe GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, XVII, Z. 30–35; vgl. B. A. Pearson, *Gnosticism*, 205f.

⁴³⁴ B. A. Pearson, *Gnosticism*, 206f.; zum möglicherweise alexandrinischen Ursprung einiger der Schriften von Nag Hammadi vgl. A. Jakab, *Ecclesia*, 77–83.

⁴³⁵ Siehe Clem. Alex. exc. Theod. 56,2: „Deshalb gibt es viele Hyliker (ὕλικοί), aber nicht viele sind Psychiker (ψυχικοί) und nur wenige Pneumatiker (πνευματικοί)“, das heißt vollkommene Gnostiker; vgl. B. A. Pearson, *Gnosticism*, 208f.

⁴³⁶ R. v. d. Broek, *Juden*, 185.

⁴³⁷ Eus. hist. eccl. 2,16–2,17,24; zu den Therapeuten siehe Phil. vit. cont. pass.

⁴³⁸ Iust. apol. 1,29,2f.

⁴³⁹ Ein Präfekt namens M. Munatius Felix ist tatsächlich bezeugt vom 17.4.150 bis zum 25.1.152 n. Chr.; vgl. P. Bureth, *Préfet*, 485; G. Bastianini, *Prefetto*, 509.

⁴⁴⁰ A. Jakab, *Ecclesia*, 85f., sieht diese Stelle nicht als Hinweis auf enkratitische Tendenzen, sondern auf eine nicht-gnostische Strömung („courant‘ non-gnostique“) im alexandrinischen Christentum; zum folgenden vgl. F. Bolgiani, *Tradizione 1*; ders., *Tradizione 2*

Gegen Bauers These, die zuerst einige Zustimmung gefunden hatte, erhob der Papyrologe C. H. Roberts aufgrund der papyrologischen Überlieferung Einspruch.⁴⁴¹ Er untersuchte mangels dokumentarischer Papyri die christlichen literarischen Papyri und zeigte, daß der Befund keineswegs ein Übergewicht gnostischer gegenüber nicht-agnostischen Quellen aufweise. Von den vierzehn ins 2. Jh. n. Chr. zu datierenden literarischen Papyri⁴⁴² könne keiner als eindeutig gnostisch eingestuft werden. Am ehesten wäre hier das *Thomas-Evangelium* zu nennen, dessen gnostischer Charakter aber nicht uneingeschränkt akzeptiert werde.⁴⁴³ Auch könne der gnostische Charakter des *Hebräerevangeliums* keineswegs bestätigt werden, es sei vielmehr von jüdischer Weisheitstheologie geprägt. Ebensovienig gnostisch sei das *Ägypterevangelium*, das vielmehr enkratitische Züge aufweise.⁴⁴⁴ Roberts' Untersuchung der *nomina sacra* (Abkürzungen für Worte wie Θεός, Χριστός, Ἰησοῦς etc.) in den genannten Texten führte ihn zu der These von den judenchristlichen Anfängen des alexandrinischen Christentums, denn die Indizien wiesen auf Jerusalem als früheste Quelle des ägyptischen Christentums.⁴⁴⁵ Die enge Verbindung der alexandrinischen Christen mit dem jüdischen Milieu habe dazu geführt, daß beide für Außenstehende kaum voneinander zu unterscheiden gewesen und daß sie daher gemeinsam im jüdischen Aufstand von 115 bis 117 n. Chr. weitgehend vertrieben oder ermordet worden seien. Daher habe nach diesem Ereignis das Christentum in Alexandria von Grund auf neu anfangen müssen – und zwar als Heidenchristentum, das keine Erinnerungen an die judenchristlichen Anfänge tradierte.⁴⁴⁶

Diese judenchristliche These wird ebenfalls durch eine Reihe von Indizien gestützt.⁴⁴⁷ Zunächst weist hierauf allein schon die Existenz eines *Hebräerevangeliums* für judenchristliche Kreise in Abgrenzung vom *Ägypterevangelium* für ägyptisch-

(parte prima) (Teil 2 ist nicht mehr veröffentlicht worden); ders., *Polemica*; H. Chadwick, *Enkratieia*; E. Procter, *Christian Controversy*, insbesondere 94–96.

⁴⁴¹ C. H. Roberts, Manuscript.

⁴⁴² Zehn Bibelfragmente sowie als außerbiblische Texte das sog. Egerton-Evangelium sowie Teile aus dem *Hirten des Hermas*, *Adversus haereses* von Irenaeus und aus dem *Thomas-Evangelium*; vgl. C. H. Roberts, Manuscript, 13f.

⁴⁴³ C. H. Roberts, Manuscript, 52; zum Thomasevangelium vgl. etwa NTAp⁶ 1, 93–97.

⁴⁴⁴ Vgl. R. v. d. Broek, *Juden*, 184f.; B. A. Pearson, *Gnosticism in Early Egyptian Christianity*, 197, sagt über die genannten Evangelien: "none of them is Gnostic in any meaningful sense of that term."

⁴⁴⁵ Zwar hatte schon W. Bauer judenchristliche Kreise angenommen; seine Annahme, eine judenchristliche Gruppierung sei notwendig heterodox (so wie die judenchristlichen Häresien der Ebioniten und Nazoräer), ist heute aber überwunden; vgl. A. F. J. Klijn, *Christianity*, 162f.

⁴⁴⁶ Vgl. C. H. Roberts, Manuscript; B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 132–134.

⁴⁴⁷ Vgl. B. A. Pearson, *Christians*; A. F. J. Klijn, *Jewish Christianity*, 161–175; R. v. d. Broek, *Juden*; C. Cannuyer, *L'ancrage*.

stämmige Christen hin.⁴⁴⁸ Zu nennen ist aber auch der Missionar Apollon, ein aus Alexandria stammender ehemaliger Jude,⁴⁴⁹ von dem in Codex Bezae (D) der Apostelgeschichte (5. Jh. n. Chr.)⁴⁵⁰ gesagt wird, er habe in seiner Heimatstadt den Glauben kennengelernt.⁴⁵¹ Damit wird eine Verbindung des frühen Christentums von Alexandria mit jüdischen Kreisen nahegelegt.⁴⁵²

Einen Hinweis auf solche Verbindungen bietet vielleicht auch der Brief des *Principis Claudius* an die Alexandriner, in dem die Juden der Stadt aufgefordert werden, keine Glaubensbrüder aus Syrien oder Ägypten nach Alexandria einzuladen oder zu bringen.⁴⁵³ Dies wurde als Hinweis auf die missionarische Tätigkeit „syrischer“, das heißt palästinischer Christen in Alexandria angesehen.⁴⁵⁴ In jedem Fall zeigt aber dieser Brief ebenso wie verschiedene Passagen der Apostelgeschichte eine enge Verbindung des ägyptischen mit dem palästinischen Judentum.⁴⁵⁵ Im Rahmen dieser Kontakte könnte das Christentum in jüdische Kreise Alexandrias gelangt sein.⁴⁵⁶

Auch das verwunderliche Desinteresse des Apostels Paulus an einer Missionierung in der bedeutenden Metropole Alexandria⁴⁵⁷ ist als Beleg für die judenchristliche These geltend gemacht worden: Er sei deshalb nicht nach Alexandria gegangen, weil er aufgrund der missionarischen Arbeitsteilung mit Barnabas als Heiden-

⁴⁴⁸ Vgl. A. M. Ritter, *Frühchristliches Alexandria*, 130; Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 54f., hielt den Titel *Ägypterevangelium* nur dann in Ägypten für erklärbar, wenn es sich um das reguläre Evangelium Ägyptens und Alexandrias „schlechthin“ gehandelt habe.

⁴⁴⁹ Apg 18,24; siehe auch 1 Kor 3,4–6 (Apollon in Korinth).

⁴⁵⁰ Jetzt in der Universitätsbibliothek von Cambridge; für die Apostelgeschichte ein ständiger Zeuge erster Ordnung.

⁴⁵¹ Apg 18,25 App. z. St. (ἐν τῇ πατρίδι); vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 51; C. Cannuyer, *L'ancrage*, 35–38.

⁴⁵² Dies verwundert angesichts der Praktiken der frühchristlichen Mission, diese bei den Synagogen zu beginnen (siehe nur Apg 17,1f.) keineswegs; vgl. A. M. Ritter, *Frühchristliches Alexandria*, 125.

⁴⁵³ CPJ 153=P. Lond. 1912, Z. 96f. („noch dürfen sie [die alexandrinischen Juden] aus Syrien oder Ägypten kommende Juden herbringen oder einladen“); vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 52.

⁴⁵⁴ B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 134f., zur Identifizierung von „Syrien“ mit Palästina, insbesondere mit Jerusalem, vgl. ebd. mit Anm. 17; zur Forschungsgeschichte dieser Interpretation vgl. J. J. Fernández Sangrador, *Orígenes*, 37; vgl. die Kritik bei C. W. Griggs, *Egyptian Christianity*, 17f.

⁴⁵⁵ Siehe Apg 2,10 (Juden u. a. aus Ägypten beim Pfingstereignis in Jerusalem); 6,9 (neben anderen streiten auch Mitglieder aus der Synagoge der Alexandriner mit Stephanus); vgl. B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 135.

⁴⁵⁶ Möglicherweise durch spontane Bildungen christlicher Gemeinschaften ohne systematische Mission; vgl. C. D. G. Müller, Art. *Alexandrien I*, in: TRE 2 (1978), 248–261, hier 251.

⁴⁵⁷ Auf seinen Missionsreisen im östlichen Mittelmeerraum besuchte er Alexandria nicht, er reiste stattdessen nach Rom und wollte sogar Spanien aufsuchen (Röm 15,24).

apostel gewirkt⁴⁵⁸ und daher das judenchristliche Alexandria nicht zu seinem Aufgabenbereich gerechnet habe.⁴⁵⁹

Schließlich sei noch auf die Markus-Tradition hingewiesen.⁴⁶⁰ Lange Zeit fand sich die früheste bekannte Erwähnung der Missionstätigkeit des Petrus-Begleiters und Evangelisten Markus⁴⁶¹ in Alexandria bei Eusebius. Demnach solle Markus „als erster in Ägypten das von ihm in Rom niedergeschriebene Evangelium gepredigt und in Alexandrien selbst als erster Kirchen gegründet haben.“⁴⁶² Im Neuen Testament wird Markus zwar mehrfach erwähnt, aber nicht mit Alexandria in Verbindung gebracht. Daher ist diese Tradition keineswegs gesichert – auch wenn man in Alexandria die Reliquien des Markus verehrte, bis diese 828 n. Chr. von venezianischen Kaufleuten gestohlen und nach Venedig gebracht worden sind.⁴⁶³ Jedenfalls findet sich auch in dieser Tradition eine Nähe der alexandrinischen Kirche zur Judenmission des Petrus, die durch die Person des Markus hergestellt wird.

Durch das 1973 von M. Smith veröffentlichte Fragment eines Briefes des Clemens von Alexandria⁴⁶⁴ gibt es aber nun auch eine frühere Bezeugung der alex-

⁴⁵⁸ Siehe Gal 2,7–9 (eines der Ergebnisse des Apostelkonzils in Jerusalem).

⁴⁵⁹ J. Mélèze Modrzejewski, Ägypten, 509; vgl. C. Cannuyer, *L'ancrage*, 38f.; W. Schubart, Art. Alexandria, in: RAC 1 (1950), 271–283, hier 281, stellt diese Hypothese undiskutiert als Tatsache dar; Paulus könnte aber auch entsprechend seinen Gepflogenheiten deshalb nicht nach Alexandria gegangen sein, weil dort bereits vor ihm missioniert worden war (siehe Röm 15,20). Damit wären dann etwa Mitte der 50er Jahre Alexandria und Ägypten bereits christliches Missionsgebiet gewesen; vgl. M. Krause, *Christliches Alexandrien*, 53; A. M. Ritter, *Frühchristliches Alexandria*, 125; M. Mees, *Frühe Christengemeinde*, 116, weist auf die geringe Bedeutung paulinischer Handschriften und Gedanken im frühen ägyptischen Christentum hin.

⁴⁶⁰ Vgl. C. Cannuyer, *L'ancrage*, 39–42.

⁴⁶¹ Damit ist nichts über die Historizität dieser Identifizierung gesagt, die sich zuerst bei Papias (bei Eus. hist. eccl. 3,39,14f.) und Eusebius (ebd., 2,15,1) findet; zur Verbindung von Markus mit Petrus siehe auch 1 Petr 5,13 (Markus als „Sohn“ des Petrus); die Apostelgeschichte beschreibt Markus dagegen zunächst als Begleiter des Paulus (Apg 12,25); siehe auch Phlm 24 (Markus als einer der grüßenden Mitarbeiter am Ende des Philemon-Briefes).

⁴⁶² Eus. hist. eccl. 2,16; laut der von Hieronymus bearbeiteten Chronik des Eusebius kam Markus 43 n. Chr. nach Alexandria; 62 n. Chr. sei ihm Annianus in der Leitung der Kirche von Alexandria nachgefolgt (Eus. hist. eccl. 2,24); vgl. B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 138f. mit Anm. 30; G. M. Lee, *Eusebius*.

⁴⁶³ Das Martyrium des Markus befand sich innerhalb der Stadtmauern in der Nähe des Hafens. Es wurde 640 von Arabern zerstört, aber noch im gleichen Jahrhundert unter Patriarch Johannes III. (681–689) wieder aufgebaut; zur Verehrung der Markus-Reliquien vgl. O. F. A. Meinardus, *Examination*.

⁴⁶⁴ Vgl. M. Smith, *Secret Gospel*; Smith hat das Brieffragment 1958 in dem süd-östlich von Jerusalem gelegenen Kloster Mar Saba entdeckt und fotografiert und später ediert und kommentiert; es war handschriftlich eingetragen in einem 1646 in Amsterdam erschienen Buch, das heute verschollen ist.

andrinischen Markus-Tradition, sofern das Fragment tatsächlich clementinisch ist, was weiterhin umstritten bleibt.⁴⁶⁵ Diesem Text zufolge habe Markus sein Evangelium in Rom geschrieben, sei nach dem Martyrium des Petrus nach Alexandria gegangen und habe dort die frühere Fassung um esoterische Lehren zu einem geheimen Evangelium (μυστικὸν εὐαγγέλιον) erweitert, welches in der Kirche von Alexandria noch in Gebrauch und von den Karpokratianern verfälscht worden sei.⁴⁶⁶ Damit wäre die Verbindung von Markus mit Alexandria bereits erheblich früher bezeugt als bei Eusebius.

Auch die erstmals bei Paulinus von Nola (um 355–431 n. Chr.) bezeugten griechischen Markus-Akten könnten die judenchristliche These bestärken.⁴⁶⁷ Sie schildern die markinische Missionstätigkeit in Ägypten, Libyen, in der Pentapolis und vor allem in Alexandria sowie sein Martyrium durch den paganen Mob an Pessach, das mit einem Sarapis-Fest zusammenfiel. Diese Schilderung wurde mit einem judenchristlichen Umfeld in Verbindung gebracht und ließ den Tod des Markus im Zuge des antijüdischen Prologs von 66 n. Chr. als möglich erscheinen.⁴⁶⁸

Weitere Indizien können genannt werden: die antijüdische Polemik bei Clemens⁴⁶⁹ und Origenes⁴⁷⁰ wurde ebenso erwähnt wie die besondere Bedeutung und Selbständigkeit der Presbyter in der alexandrinischen Kirche noch im 3. Jh., die auf eine aus judenchristlichen Anfängen oder judenchristlichen Kreisen stammende Presbyterialverfassung hinweise.⁴⁷¹ Dagegen ist ein vermeintlicher Brief Hadrians in der *Historia Augusta*, in dem Juden und Christen Alexandrias in engem Zusammenhang

⁴⁶⁵ Vgl. die Bemerkungen in GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, XVIIff.; NTAp⁶ 1, 89–92; S. Levin, *History*, 4272–4275; E. Schlarb/D. Lührmann (Hg.), *Fragmente*, 182–185; C. W. Hedrick, *Secret Gospel*; B. D. Ehrmann, *Response*.

⁴⁶⁶ Vgl. M. Smith, *Gospel*, 446f. (Text).

⁴⁶⁷ Erwähnt in Paul. Nol. *Carm.* 19,84–86; vgl. B. A. Pearson, *Earliest Christianity*, 140–145 (mit Inhaltswiedergabe); A. de Santos Otero, *Jüngere Apostelakten*, in: NTAp⁶ 2, 380–438, hier 417–420; A. D. Callahan, *Acts*.

⁴⁶⁸ So zuerst F. Pericoli-Ridolfini, *Origini*, 317–343; vgl. C. Cannuyer, *L'ancrage*, 31–46; A. Martin, *Premiers siècles*, 211–225; J. Méléze Modrzejewski, *Ägypten*, 509f.

⁴⁶⁹ *Eus. hist. eccl.* 6,13,3 (Clemens habe eine Schrift *Sogenannter kirchlicher Kanon oder Gegen die Judaisierenden* verfaßt); vgl. A. F. J. Klijn, *Jewish Christianity*, 164f.; allerdings wird die Entstehung der Schrift in der Regel in die palästinische Phase des Clemens verlegt; vgl. A. Le Boulluec, *Schule*, 593 Anm. 128.

⁴⁷⁰ Origenes wandte sich gegen das Judaisieren, gegen die jüdischen Praktiken von Beschneidung und Fasten sowie gegen den Besuch der Synagoge durch Christen. Auch scheint er eine eigenständige judenchristliche Gruppierung zu kennen; vgl. A. F. J. Klijn, *Jewish Christianity*, 164f.

⁴⁷¹ Siehe Hier. *epist.* 146,1 (Bischofswahl durch das Presbyterium aus dessen Mitgliedern); vgl. A. M. Ritter, *Frühchristliches Alexandria*, 128f.; vorsichtig auch R. v. d. Broek, *Juden*, 190f.; zu Clemens' eigenen Äußerungen (v. a. Clem. Alex. *strom.* 6,106,1f.; 6,107,2f.) vgl. A. Jakob, *L'organisation*; ders., *Ecclesia*, 179–188.

miteinander erwähnt werden, unecht und spiegelt nicht die Verhältnisse der ersten Hälfte des 2. Jhs., sondern diejenigen vom Ende des 4. Jhs. n. Chr. wider.⁴⁷² Es gibt somit eine ganze Reihe von Hinweisen, die auf judenchristliche Ursprünge des alexandrinischen Christentums hinweisen und der judenchristlichen These breite Anerkennung verschafft haben.

Aber auch in diesem Falle verwundert das Schweigen der Quellen zumindest nach der Katastrophe von 117 n. Chr. Dieses läßt sich erklären, wenn man die beiden Thesen miteinander verbindet und zunächst starke judenchristliche sowie daneben auch heterodoxe Anfänge des alexandrinischen Christentums annimmt. Diesen folgte dann im Anschluß an den Untergang des alexandrinischen Judentums und der mit ihm verbundenen Christen eine heidenchristliche Phase, in der sich noch keine der christlichen Gruppierungen durchzusetzen vermochte. Vielmehr ist mit Vertretern einer Vielzahl von Interpretationen des christlichen Glaubens zu rechnen, zu denen apokalyptische⁴⁷³ ebenso gehörten wie enkratitische, gnostische oder philosophische.⁴⁷⁴ Dabei wird es auch eine Kontinuität zur jüdischen Tradition gegeben haben, die sich am deutlichsten in der christlichen Tradierung der philonischen Schriften widerspiegelt, die durch deren Verwendung bei Clemens und Origenes sicher bezeugt ist. Erst gegen Ende des 2. Jhs. n. Chr. hat sich dann die Großkirche durchgesetzt, möglicherweise mit den beiden christlichen Lehrern Pantainos und Clemens und dem ersten historisch faßbaren Bischof der Stadt, Demetrius, der auch als der „zweite Gründer der Kirche in Alexandria“ bezeichnet worden ist.⁴⁷⁵

Wenn man nach den Gründen fragt, warum dieses polyzentrische System der Schulen und Gruppierungen ein Ende gefunden hat und von einer monarchischen Kirchenführung abgelöst worden ist, so können neben den allgemeinen Tendenzen auch die Bedingungen der Verfolgungen zur Zeit des Septimius Severus genannt wer-

⁴⁷² SHA quatt. tyr. 8,1–10; vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit, 51f.; R. Klein, Alexandria, sieht die Vorwürfe nicht allein im Kontext der Zerstörung des Sarapistempels (391 n. Chr.), sondern durch verschiedene Ereignisse in Alexandria seit den 330er Jahren motiviert; S. Légasse, Wege, 166f. mit Anm. 107, hält den Brief mit dem mehr als zweifelhaften Argument für authentisch hadrianisch, die Darstellung der Christen sei zu wenig vorteilhaft, als daß es sich um eine christliche Fälschung handeln könnte – denn natürlich handelt es sich bei der *Historia Augusta* nicht um ein christliches, sondern um ein paganes Werk.

⁴⁷³ Vgl. R. v. d. Broek, Juden, 186–188, zu or. Sib. 2,162–164 und den Ähnlichkeiten mit dem *Ägypterevangelium*; er ordnet die apokalyptischen Erwartungen judenchristlichen Kreisen zu, die einem gnostischen Christentum ebenso unverständig und abweisend gegenüberstanden hätten wie einem sich mit griechischer Bildung befassenden philosophischen Christentum.

⁴⁷⁴ R. v. d. Broek, Juden, 183; vgl. K. Rudolph, Christentum, 26; A. Jakab, Ecclesia, 66–76; vgl. auch R. M. Grant, Alexandrian Christianity, 136–139, der auf starke pythagoreische Tendenzen hinweist.

⁴⁷⁵ Vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit, 57f.; J. Méléze Modrzejewski, Ägypten, 510; das Zitat stammt von W. Telfer, Episcopal succession, 2 (meine Übersetzung).

den: Vielleicht erwies sich die Kirche unter der Führung eines Bischofs in den Verfolgungen als stärker und konnte sie ihre Gemeindemitglieder besser schützen als die einzelnen Schulen unter der Leitung ihrer Schulhäupter.⁴⁷⁶ Offensichtlich war aber dieser Prozeß unter Clemens noch nicht abgeschlossen. Seine Schriften bezeugen noch deutlich die Lebhaftigkeit der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Interpretationen des Christentums. Erst Origenes wurde von Demetrius zum kirchlich anerkannten Leiter einer christlichen Schule ernannt.⁴⁷⁷ Bei Clemens finden sich hingegen noch die Kennzeichen einer freien Schultätigkeit, die sich mit der ebenfalls freien Schultätigkeit christlicher Lehrer wie Basileides, Valentinus und ihrer Nachfolger um die richtige Interpretation des Evangeliums streiten muß.

Seine Auseinandersetzung mit diesen Gruppierungen und ihren Lehren setzt zwar nicht in jedem einzelnen Fall notwendig deren Anwesenheit in Alexandria voraus.⁴⁷⁸ Aber das enorme Gewicht, das ihr gewidmet wird, läßt sich kaum anders erklären, als daß Clemens aufgrund persönlicher Erfahrungen⁴⁷⁹ ein Gespür für die Notwendigkeit der Auseinandersetzung insbesondere mit gnostischen und enkratitischen Lehren hatte. Der Syrer Tatian ist Clemens nicht unbekannt,⁴⁸⁰ dreimal werden die Enkratiten explizit erwähnt – einmal davon im *Paidagogos* –⁴⁸¹ und noch häufiger ihre leibfeindlichen Lehren widerlegt. Auch die gnostischen Schulhäupter wie Valentinus,⁴⁸² Basileides⁴⁸³ und dessen Sohn Isidoros⁴⁸⁴ werden ebenso wie Karpokrates erwähnt und zitiert. Clemens zitiert außerdem

„auch Herakleon, das Schreiben des Epiphane, Sohn des Karpokrates, ‚Über die Gerechtigkeit‘, eine Theogonie, die die Art von Theologien zusammenfasste, wie [sie] sich in den Texten von Nag Hammadi, von Theodotus und in den Lehren anderer Valentinianer

⁴⁷⁶ Vgl. R. Trevijano, *Early Christian Church*, 474; 476; A. F. J. Klijn, *Jewish Christianity*, 174.

⁴⁷⁷ Siehe dazu unten 2.4.4.

⁴⁷⁸ So A. Le Boulluec, *Schule*, 591, zur Auseinandersetzung mit dem Markionismus, die einen „rein literarischen Charakter“ habe; vgl. ders., *Notion*, 290–297.

⁴⁷⁹ Siehe hierzu die Bemerkung in Clem. Alex. strom. 2,117,5: „Ich erinnere mich, einer Sekte begegnet zu sein“, die seiner Beschreibung nach libertinistische Züge aufwies.

⁴⁸⁰ Clem. Alex. strom. 3,81,1; vgl. GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, s. v. Τατιανός ὁ Σύρος.

⁴⁸¹ Clem. Alex. paed. 2,33,1; strom. 1,71,5; 7,108,2.

⁴⁸² Siehe Clem. Alex. strom. 2,36,2–4; 2,114,3–6; 3,59,3; 4,89,1–4,90,3; 6,52,4; für die zahlreichen weiteren Stellen vgl. GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, s. v. Οὐαλεντίνος, Οὐαλεντινιανοί; siehe auch *Iren. haer.* 1,pr.,2; 1,11,1; 1,17,1–1,18,4; *Hipp. ref.* 6,21–37; Tertullian widmet der Auseinandersetzung mit Valentinus eine eigene Schrift: *Adversus Valentinianos*; vgl. insgesamt C. Marksches, *Valentinus Gnosticus*?

⁴⁸³ Siehe nur Clem. Alex. strom. 4,83,2 (Präexistenz der Seele); für die zahlreichen weiteren Stellen vgl. GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, s. v. Βασιλειδης, Βασιλειδιανοί; siehe auch *Iren. haer.* 1,24,3–7; 1,28,2; *Hipp. ref.* 7,20–27; *Epiph. haer.* 24; *Thdt. haer.* 1,4; die Fragmente sind gesammelt und kommentiert bei W. A. Löhr, *Basilides*.

⁴⁸⁴ Clem. Alex. strom. 2,113,3; 3,2,2; 6,53,2; siehe auch *Hipp. ref.* 7,20,1.

finden. Er greift Häretiker an, von denen Irenäus nicht sprach. Er befasst sich mit ‚Anhängern des Prodikos‘, die sich rühmten, geheime Bücher des Zoroaster zu besitzen und sich selber als ‚Gnostiker‘ zu bezeichnen wagten.“⁴⁸⁵

Das dritte Buch der *Stromateis* ist eine Auseinandersetzung mit libertinistischen und enkratitischen Positionen, denen Clemens sein christliches Verständnis von Ehe und Sexualität als Mittelweg zwischen den genannten Extremen gegenüberstellt. Auch der Versuch, dem häretischen Gnostizismus eine orthodoxe Gnosis gegenüberzustellen, wie er dies ganz deutlich im Bild des wahren Gnostikers im sechsten und siebten Buch der *Stromateis* tut, ist ein „Beweis für die Vitalität des Gnostizismus in Alexandrien“.⁴⁸⁶ P. Brown bezeichnete diese stete Auseinandersetzung mit gnostizistischen und enkratitischen Strömungen geradezu als den „wahren Schrittmacher“ von Clemens’ literarischem Schaffen.⁴⁸⁷ Clemens ist damit ein Zeuge für die Existenz dieser Gruppierungen in Alexandria ebenso wie für die Bemühungen, Grenzen zwischen den verschiedenen Interpretationen des Christentums deutlich zu machen und als häretisch betrachtete Gruppierungen auszugrenzen.⁴⁸⁸ Diese Auseinandersetzung beschränkt sich nicht auf dogmatische Probleme, sondern wird in besonderem Maße um die Frage der Orthopraxie geführt: Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Verhalten des einzelnen und nicht nach seinem Glauben. An dieser Stelle fügt sich auch der *Paidagogos* in das clementinische Unternehmen ein: Er ist Bestandteil des Kampfes gegen ein abweichendes Christentum, wie noch zu zeigen sein wird.

2.4. Die Adressaten des *Paidagogos*

2.4.1. Christliche Adressaten

Die Frage nach dem Christentum in Alexandria kann auch von einer weiteren Seite beleuchtet werden: indem man nämlich nach den Adressaten der clementinischen Schriften – hier insbesondere nach jenen des *Paidagogos* – fragt. Der *Paidagogos* richtet sich an christliche Adressaten oder solche, die auf dem Wege sind, Christen zu werden. Damit spricht er eine andere Leserschaft an als der *Protreptikos*, der eine an Nichtchristen gerichtete Werbeschrift für das Christentum darstellt. Das mag als selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht. Denn als Clemens im *Paidagogos* einmal aus den *Sibyllinischen Orakeln* zitiert, bezeichnet er sie als „eure Dichtung“.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Vgl. A. Le Boulluec, Schule, 591, dort auch die Belege; vgl. insgesamt ders. Notion, 263–438.

⁴⁸⁶ Vgl. A. Le Boulluec, Schule, 592.

⁴⁸⁷ P. Brown, Keuschheit, 138f.

⁴⁸⁸ Vgl. A. Le Boulluec, Schule, 592.

⁴⁸⁹ Clem. Alex. paed. 2,98,3–2,99,2 (ὑμῖν ποιητική) (Zitat or. Sib. 5,166–168; 4,33f.).

Zwar waren die *Sibyllinischen Orakel* eine populäre und daher vielfach bearbeitete Schrift, die in ihren verschiedenen Fassungen und Bearbeitungsstufen sowohl jüdischen als auch christlichen Charakter aufweist.⁴⁹⁰ Aber die Formulierung und der Kontext machen deutlich, daß Clemens die Sibyllinen als eine pagane Schrift ansah, wie ja auch die Sibyllen als pagane Orakel galten.⁴⁹¹ Ansonsten hätte er sie auch sicher als „unsere Dichtung“ bezeichnet. Das scheint nahezulegen, daß Clemens sich hier an nichtchristliche Adressaten wendet.⁴⁹²

Der Gesamteindruck des Werkes vermittelt aber ein anderes Bild. Die gesamte Argumentation ist christlich begründet. Hierzu gehört die Bezugnahme auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments, auf den Gott dieser Schriften sowie auf das christliche Heilsgeschehen. Darüber hinaus reflektiert insbesondere das erste Buch innerchristliche Diskussionen. Diejenigen Stellen, in denen Clemens sich dort gegen den Vorwurf einer niedrigen Intellektualität des von ihm propagierten Christentums wehrt,⁴⁹³ können nicht als Verteidigung gegen pagane Kritiker gedeutet werden,⁴⁹⁴ sondern richten sich vielmehr gegen gnostische Positionen:

„Wir werden nämlich Kinder und Unmündige nicht mit Rücksicht auf den kindischen und verächtlichen Inhalt der Lehre genannt, wie die verleumderisch sagen, die sich zu der Erkenntnis (εἰς γνῶσιν) aufgeblasen haben.“⁴⁹⁵

Hinzu kommt die Tatsache, daß zahlreiche Anweisungen deutlich kirchliche Belange berühren. Zu nennen sind hier die Normen für das Verhalten im Zusammenhang mit dem Gottesdienst (in der ἐκκλησία) und mit der in der Regel als Agape bezeichneten Mahlfeier.⁴⁹⁶ Am deutlichsten sind dabei die ausführlichen Anweisungen zum Verhalten vor, während und nach dem Gottesdienst: Es wird gefordert, sich schicklich zu kleiden und zu bewegen sowie in der Kirche eine würdige Haltung einzunehmen

⁴⁹⁰ Vgl. A. Momigliano, *Sibilla*; J. J. Collins, *Development*.

⁴⁹¹ Ursprünglich gab es nur eine Sibylle (Plat. *Phaidr.* 244b; Thg. 124d); siehe dann aber Varros christlicherseits rezipierte Liste der zehn Sibyllinen bei Lact. inst. 1,6,7.

⁴⁹² Zur Interpretation des Gebrauchs von ἡμεῖς bzw. ὑμεῖς in Clemens' Schriften vgl. A. Knauber, *Handbuch*, 318–320.

⁴⁹³ Die entsprechenden Abschnitte nehmen einen großen Raum im ersten Buch des *Paidagogos* ein, insbesondere Clem. Alex. paed. 1,25,1–1,52,3.

⁴⁹⁴ Zu den entsprechenden paganen Vorwürfen – verbunden mit dem Vorwurf der sozialen Niedrigkeit – siehe etwa den Philosophen Celsus bei Orig. Cels. 3,44 („aber wenn einer ein Unwissender, ein Dummkopf, ein Ungebildeter, ein Unmündiger sei, der solle [zu den Christen] getrost kommen“; „zeigen sie ganz offen, daß sie [die Christen] nur einfältige, gewöhnliche und stumpsinnige Leute [...] überzeugen wollen“); 3,55; vgl. B. Grimm, *Untersuchungen*; W. A. Meeks (Hg.), *Soziologie*.

⁴⁹⁵ Clem. Alex. paed. 1,25,1.

⁴⁹⁶ Die Vorsicht von R. Messner, *Gottesdienst*, 435, gegenüber dem Begriff „Agape“ ist zumindest bei Clemens nicht notwendig, der die Bezeichnung der Mahlzeit als Agape bezeugt: siehe Clem. Alex. paed. 2,4,3–2,7,2; strom. 3,10,1 (Zusammenkünfte der Häretiker sind Gastmahle – δεῖπνα –, die Clemens nicht als ἀγάπη bezeichnen möchte).

und auch den Friedenskuß gesittet und leise zu geben.⁴⁹⁷ Es gebe jedoch Christen, die in der Kirche andächtig der Predigt lauschten, sich danach aber ganz gottlos verhielten.⁴⁹⁸ Auch weitere Normen weisen auf den Gottesdienst hin, so etwa die Forderung, den Geschlechtsverkehr nicht tagsüber nach dem Gottesdienst zu vollziehen.⁴⁹⁹ Darüber hinaus spielt das Agapemahl eine wichtige Rolle in den Anweisungen für das Verhalten beim Gastmahl,⁵⁰⁰ ja mehr noch: Die zunächst überraschend anmutenden Ausführungen zur Agape inmitten der vielen Kapitel, die sich mit der abendlichen gemeinsamen Mahlzeit und dem Symposion befassen, machen deutlich, daß letztlich alle Anweisungen zum Gastmahl die Agapefeier, das heißt das gemeindliche abendliche Sättigungsmahl, zum Hintergrund haben.⁵⁰¹ Clemens bezeugt damit für seine christliche Gemeinde in Alexandria an der Wende zum 3. Jh. n. Chr. die Abspaltung des morgendlichen Gottesdienstes vom abendlichen Sättigungsmahl. Die Anweisungen zur gemeinsamen sättigenden Mahlzeit am Abend verdeutlichen noch deren große Nähe zum griechischen Symposion, wie sie für den ursprünglichen christlichen Gottesdienst kennzeichnend gewesen ist. In Alexandria hat demnach der auch von Iustinus in seiner *Ersten Apologie* bezeugte Prozeß der Trennung von Gottesdienst und Sättigungsmahl,⁵⁰² der als „Stilisierung des Kultmahles“ bezeichnet wird, bereits begonnen.⁵⁰³

Zu beiden Veranstaltungen waren vermutlich auch die Katechumenen zugelassen. Gegenteilige Äußerungen sind für diese Zeit jedenfalls nicht bekannt.⁵⁰⁴ Die früher – bereits mit Bezug auf Iustinus’ Darstellung des Gottesdienstes – vertretene Ansicht, die Katechumenen hätten nach der biblischen Lesung und der Homilie, jedoch noch vor dem sogenannten allgemeinen Gebet die Versammlung verlassen müssen,⁵⁰⁵ muß

⁴⁹⁷ Zum Friedenskuß vgl. K. Thraede, Ursprünge; ders., Art. Friedenskuß, in: RAC 8 (1972), 505–519, zu Clemens 514f.; zu dessen Wahrnehmung durch Nichtchristen S. Benko, Pagan Rome, 79–86.

⁴⁹⁸ Clem. Alex. paed. 3,79,3–3,82,1.

⁴⁹⁹ Clem. Alex. paed. 2,96,2.

⁵⁰⁰ Clem. Alex. paed. 2,4,3–2,7,2.

⁵⁰¹ Es ist also falsch, wenn A. Knauber, Katechetenschule, 262, behauptet, daß „spezifisch kirchliche Dinge, wie Taufe, Eucharistie usw., in ihnen [Clemens’ Schriften] nur flüchtig und ganz oberflächlich berührt werden.“

⁵⁰² Bei der von Iustinus beschriebenen sonntäglichen Eucharistiefeier scheint es sich nicht mehr um ein Sättigungsmahl zu handeln (Iust. apol. 1,67,3–7, hier insbesondere 1,67,5).

⁵⁰³ Vgl. R. Messner, Gottesdienst, 418–439, insbesondere 420–430 zum korinthischen Herrenmahl und zur Didache, 430–435 zu Iustinus; zu einer besonderen Form des alexandrini-schen Gottesdienstes vgl. auch H. Brakmann, ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ.

⁵⁰⁴ Siehe aber Trad. apost. 26f.; man beachte in 27 die Unterschiede zwischen dem Palimpsest von Verona (L) und der sahidischen Übersetzung (S) in der von Botte rekonstruierten Fassung.

⁵⁰⁵ So etwa K. Bihlmeyer/H. Tüchle, Kirchengeschichte, Bd. 1, 123; 124f.

jedenfalls für die Zeit vor dem 4. Jh. n. Chr. mit Vorsicht betrachtet werden:⁵⁰⁶ Iustinus bemerkt lediglich, daß kein Ungetaufter die als Eucharistie bezeichnete Nahrung zu sich nehmen dürfe⁵⁰⁷ – von einem Ausschluß von der Feier verlautet dagegen nichts. Eine engere Bindung der Adressaten des *Paidagogos* nicht nur an christliche Lehren, sondern auch an die kirchliche Gemeinschaft kann demnach den entsprechenden Anweisungen ganz deutlich entnommen werden.

Allerdings dürfte es sich um zum Christentum bekehrte ehemalige Heiden gehandelt haben. Das würde die Bezeichnung „eure Dichtung“ für die Sibyllinen erklären, wenn man annimmt, die Angesprochenen befinden sich noch in der Taufunterweisung. Darüber hinaus gibt es weitere Hinweise auf eine Bekehrung, so etwa gleich zu Beginn des Werkes, wenn Clemens den erzieherischen Logos als denjenigen beschreibt, der „den Menschen aus der ihm von Jugend an vertrauten weltlichen Gewohnheit (κοσμική συνήθεια) herausreißt“.⁵⁰⁸ Es ist möglich, allerdings nicht zwingend notwendig, diese Formulierung auf das Leben der Nichtchristen zu beziehen.

2.4.2. Katechese und Katechumenen

Wenn man von christlichen Adressaten ausgeht, bieten sich zwei Möglichkeiten: Es könnte sich bei ihnen entweder um Katechumenen oder um bereits getaufte Christen gehandelt haben. In der Forschung werden hierzu unterschiedliche Ansichten vertreten. Entweder heißt es, der „Sitz im Leben“ des *Paidagogos* sei die Taufunterweisung, die mit der Taufe abschließe, so daß die Adressaten Taufbewerber, aber noch nicht getaufte Christen gewesen seien.⁵⁰⁹ Oder aber es wird behauptet, der *Paidagogos* richte sich zugleich an Katechumenen und kürzlich getaufte Christen.⁵¹⁰ Schließlich kann noch die Ansicht vertreten werden, es handele sich um ein Werk allein für neugetaufte Christen.⁵¹¹ Es stellt sich also die Frage, in welchem Verhältnis die Adressaten des Werkes zur Katechese stehen, das heißt der christlichen Belehrung als Hinführung auf die Taufe. Problematisch ist dabei die Tatsache, daß über eine ausgebildete Form des Katechumenats zur Zeit des Clemens nur vereinzelte, aus unterschiedlichen Gegenden des römischen Reiches stammende Informationen vorliegen.⁵¹² Die nicht unübliche gegenseitige Ergänzung dieser Informationen zu einem

⁵⁰⁶ So auch R. Messner, Gottesdienst, 412; vgl. P. F. Bradshaw, Gospel.

⁵⁰⁷ Iust. apol. 1,66,1.

⁵⁰⁸ Clem. Alex. paed. 1,1,2.

⁵⁰⁹ Vgl. etwa A. Knauber, Handbuch, 311–334; M. Mees, Frühe Christengemeinde, 122.

⁵¹⁰ Vgl. etwa A. v. d. Hoek, „Catthetical“ School, 66f.

⁵¹¹ Vgl. etwa J. Behr, Asceticism, 152–184.

⁵¹² Vgl. G. Kretschmar, Geschichte, 63–144; ders., Art. Katechumenat 1, in: TRE 18 (1989), 1–5; M. Dujarier, History; M. Metzger/W. Drews/H. Brakmann, Katechumenat, hier insbesondere 506–518.

Gesamtbild ist gerade für die Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. methodisch höchst problematisch.⁵¹³

Hilfreich ist ein Blick auf den Gebrauch des Begriffes „Katechese“ bei Clemens.⁵¹⁴ Das griechische Wort κατήχησις bezeichnet die Belehrung, seit neutestamentlicher Zeit insbesondere die religiöse Unterweisung, und wird später zum *terminus technicus* der Belehrung der Taufbewerber.⁵¹⁵ Es meint zu Beginn des 3. Jhs. n. Chr. weder notwendig die Unterrichtung der Taufkandidaten noch wurde es ausschließlich von Christen verwandt. Die entscheidende Frage ist, ob Clemens tatsächlich wie von manchen behauptet der erste christliche Autor ist, der den Begriff einheitlich im Sinne der Katechumenenunterweisung gebraucht.⁵¹⁶ Er verwendet die Wortgruppe κατηχεῖν-κατήχησις mehrfach in unterschiedlichen Bedeutungen.⁵¹⁷ Eine Stelle im *Paidagogos* weist dabei ganz deutlich auf die Taufvorbereitung: „Denn die κατήχησις führt zum Glauben; der Glaube aber wird gleich bei der Taufe durch den Heiligen Geist bewirkt.“⁵¹⁸ Die von Clemens hier angesprochene Katechese führt zwar nicht unmittelbar zur Taufe, ist aber aufs engste mit der Taufvorbereitung verknüpft. In diesem Sinne gebraucht Clemens den Begriff dann auch in seiner Bemerkung über den *Paidagogos* im sechsten Buch der *Stromateis*:

„Schon früher hat unsere in drei Bücher geteilte Schrift ‚Der Erzieher‘ (Παιδαγωγός) die moralische und körperliche Erziehung (ἀγωγή τε καὶ τροφή⁵¹⁹) von Kind auf dargelegt, das heißt den Lebenswandel, der sich aus der Unterweisung (ἐκ κατηχήσεως) gleichzeitig mit dem Wachsen des Glaubens entwickelt und bei denen, die in die Bürgerliste eingetragen werden, die Seele in den Tugenden übt und zur Aufnahme gnostischen Wissens vorbereitet.“⁵²⁰

Da mit gnostischem Wissen nicht ein esoterisches Spezialwissen einiger besonders ausgewählter Christen gemeint ist, sondern die in engerem Sinne theologische Belehrung, die nach der Taufe in der Gemeinde erfolgt,⁵²¹ erklärt Clemens selbst die Katechese als Vorbereitung auf die Taufe zum „Sitz im Leben“ des *Paidagogos*. Ist dies erkannt, werden bestimmte Passagen besser verständlich: Die Darlegungen über die

⁵¹³ Darauf verweisen G. Schöllgen, *Ecclesia*, 279f., sowie M. Metzger/W. Drews/H. Brakmann, *Katechumenat*, 509.

⁵¹⁴ Vgl. A. Knauber, *Handbuch*, 316–318; U. Neymeyr, *Lehrer*, 51f.

⁵¹⁵ Siehe etwa Röm 2,18 (κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου); Apg 18,25 (κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου); 2 Clem. 17,1; vgl. Bauer/Aland s. v.; A. Turck, *Katecheîn*; A. Knauber, *Grundbedeutung*; H. Brakmann/O. Pasquato, *Katechese*, 424f., zu Clemens 432–434.

⁵¹⁶ So Lampe s. v.; zustimmend A. v. d. Hoek, *School*, 69f.; H. Brakman/O. Pasquato, *Katechese*, 433 (die Begriffe „treten erstmals in engerer Bedeutung auf“).

⁵¹⁷ Für den *Paidagogos* siehe Clem. Alex. paed. 1,35,3; 1,36,2–4; 1,38,1; 2,129,3; 3,76,1.

⁵¹⁸ Clem. Alex. paed. 1,30,2.

⁵¹⁹ Zur Übersetzung vgl. LSJ und Gemoll s. v. τροφή.

⁵²⁰ Clem. Alex. Strom. 6,1,3; vgl auch die Übersetzung bei A. Knauber, *Handbuch*, 313 („Erziehung und Heranbildung“); ebenso U. Neymeyr, *Lehrer*, 54.

⁵²¹ Vgl. A. Knauber, *Handbuch*, 322f.

mit der Taufe vermittelte Vollkommenheit,⁵²² die Ausführungen über das Agapemahl⁵²³ oder über das Wesen der Eucharistie⁵²⁴ im Kapitel über das Gastmahl können dann in der Tat als Erläuterungen für Christen angesehen werden, für die Taufe und christliche Mahlfeiern aktuelle Fragen darstellten.⁵²⁵

Auch Origenes kann zur Bestätigung dieser Interpretation herangezogen werden. Er beschreibt einmal, einen paulinischen Gedanken aufgreifend,⁵²⁶ den Gegenstand der einführenden christlichen Belehrung:

„Mit der Ernährung durch Milch meint die Heilige Schrift die erste moralische Unter-
 richtung (*moralis institutio*), die den Anfängern wie kleinen Kindern gegeben wird. Denn man
 sollte die Schüler nicht gleich zu Beginn die tiefen und geheimen Mysterien lehren, son-
 dern ihnen die Verbesserung ihrer Sitten (*morum correctio*) nahelegen, die Besserung ihrer
 Gewohnheiten (*emendatio disciplinae*) und die ersten Bestandteile religiösen Lebens-
 wandels und einfachen Glaubens.“⁵²⁷

Auch wenn in diesem lateinisch überlieferten, aber auf griechisch verfaßten Text der Begriff „Katechese“ selbst nicht auftaucht, so ist es doch zulässig, hierin eine Beschreibung der Katechese zu sehen, welche die Gegebenheiten der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Origenes widerspiegelt. Diese dürften sich nicht allzu stark von der Zeit des Clemens unterscheiden,⁵²⁸ da auch der *Paidagogos* ein ähnliches Gewicht auf das alltägliche Verhalten legt. Dieses war zentraler Gegenstand der alexandrinischen Katechese: In dieses Bild fügt sich der *Paidagogos* nahtlos ein. Bemerkenswert ist außerdem, daß Clemens nicht nur die gleiche Paulus-Stelle wie Origenes zitiert, sondern diese auch ausführlich interpretiert und mehrfach mit der Katechese in Verbindung bringt.⁵²⁹ Es scheint sich also um einen Text gehandelt zu haben, der spätestens seit Clemens' Zeiten in der alexandrinischen Kirche zur Beschreibung der Katechese verwandt worden ist. Damit ist dann in der Tat die Formulierung „eure Dichtung“ für die *Sibyllinischen Orakel* erklärt: Clemens spricht hier Nichtchristen an, die sich bereits in der Katechese befinden, von Clemens an dieser Stelle aber an ihre vergangene pagane Existenz erinnert werden.

⁵²² Clem. Alex. paed. 1,30,2–1,31,2.

⁵²³ Clem. Alex. paed. 2,4,3–2,7,2.

⁵²⁴ Clem. Alex. paed. 2,20,1.

⁵²⁵ Das Katechumenat scheint drei Jahre gedauert zu haben, wenn man Clem. Alex. strom. 2,96,2 hierauf bezieht: „Im vierten Jahr wird, da für eine beständige Katechese auch Zeit nötig ist (χρόνου χρεια τῷ κατηχουμένῳ βεβαίως), die Vierzahl der Tugenden Gott zum Opfer dargebracht, da dann die dritte Entwicklungsstufe bereits in die vierte Stellung (ὑπόστασις) des Herrn übergeht.“

⁵²⁶ Siehe 1 Kor 3,2.

⁵²⁷ Orig. hom. in Ri 5.

⁵²⁸ Vgl. auch A. v. d. Hoek, School, 70f.

⁵²⁹ Siehe Clem. Alex. paed. 1,34,3–1,52,3, insbesondere 1,36,2–4; 1,38,1; Orig. hom. in Num 27,1,1–7; hom. in Ri 5,6; vgl. hierzu A. Knauber, Handbuch, 323–326.

In Karthago scheint sich zur Zeit Tertullians ebenfalls ein Katechumenat herauszubilden. Schriften, die sich ausschließlich an Katechumenen wenden, sind von Tertullian aber nicht überliefert. Dies erschwert es, sich ein Bild über die Inhalte der präbaptismalen Katechese in der Kirche Karthagos zu verschaffen. G. Schöllgen vertrat aber die Ansicht, Fragen der Lebensführung hätten ein größeres Gewicht gehabt als doktrinale Inhalte. Dies sei das Bild, das die Schriften Tertullians zeichnen. Die religiösen Inhalte hätten sich auf die *regula fidei*⁵³⁰ beschränkt, eine im engeren Sinne theologische Belehrung sei dagegen nicht zu erkennen und von Tertullian ablehnend beurteilt worden.⁵³¹

Auch die früher Hippolytos (gest. 235 n. Chr.), einem jüngeren Zeitgenossen des Clemens, zugeschriebene *Traditio apostolica* (1. Hälfte des 3. Jhs. n. Chr.), die hier nur mit großer Vorsicht herangezogen wird,⁵³² bezeugt das große Gewicht, das der Lebenspraxis in der Taufkatechese beigemessen worden ist.⁵³³ In der Prüfung, welche nach Abschluß des Katechumenats der Taufe vorausgeht, wird insbesondere die Lebensführung beleuchtet:

„Bei der Auswahl der Täuflinge prüfe man zuerst ihren Lebenswandel (*vita/bios*): ob sie während des Katechumenats ehrbar (*in honestate/σεμνός*) gelebt, die Witwen unterstützt, Kranke besucht, ob sie alle Arten von guten Werken getan haben.“⁵³⁴

Auch dieser Text scheint dafür zu sprechen, daß der *Paidagogos* in den Kontext der Katechese gehört, da der zu überprüfende Inhalt der präbaptismalen Katechese gerade in der von Clemens reglementierten Praxis gesehen wird. Die vom Verfasser der *Traditio apostolica* geforderte ehrbare Lebensführung ist zentraler Gegenstand des *Paidagogos*, der – wenn auch eher am Rande – ebenfalls Fragen der Wohltätigkeit behandelt.⁵³⁵ Insgesamt kann also festgehalten werden, daß sich der *Paidagogos* in das erkennbare Bild einer sich herausbildende Katechese einfügt. Das gilt insbesondere für das größere Gewicht, das der moralischen gegenüber der doktrinalen Belehrung zugewiesen wird.⁵³⁶

⁵³⁰ Das heißt das inhaltlich umrissene, jedoch noch nicht ausformulierte Glaubensbekenntnis der Kirche.

⁵³¹ Vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia*, 279–283.

⁵³² Vgl. C. Scholten, Hippolytos, 524–526; C. Marksches, „Traditio apostolica“; seine Empfehlung zum Umgang mit dieser Schrift lautet: „Die sogenannte *Traditio Apostolica* scheidet als selbständige Quelle für historische und theologische Argumentationen aus“ (56).

⁵³³ Vgl. R. Messner, *Gottesdienst*, 410f.

⁵³⁴ *Trad. apost.* 20.

⁵³⁵ Siehe Clem. Alex. paed. 2,4,5 (Zitat Lk 14,13) (bei einem Gastmahl die Armen einladen); 2,14,6 (der Überfluß solle dem freigebigen Mitteilen dienen); 2,36,2; 2,120,6; 3,35,4; 3,39,2 (der Reiche könne sich durch Wohltaten retten); 3,52,1 (Krankenbesuch); eine größere Rolle spielt die Wohltätigkeit in *Quis dives salvetur*: siehe etwa q. d. s. 14,1 (Reichtum als Werkzeug der Wohltätigkeit); 31–34; siehe auch Strom. 2,84,4–2,86,7.

⁵³⁶ Vgl. H. J. Carpenter, *Christianity*, 296.

Es stellt sich nun immer noch die Frage, ob nicht auch bereits getaufte Christen angesprochen werden. Zu überprüfen ist dies an der Art, in der Clemens die Taufe thematisiert. Wenig erhellend sind die Ausführungen über die Taufe im ersten Buch. Darin wird mit antignostischer Stoßrichtung insbesondere auf die durch die Taufe vermittelte Vollkommenheit verwiesen, die nicht mehr durch eine weitere Vollkommenheit überboten werden könne.⁵³⁷ Diese Polemik beschreibt den Charakter der Taufe, bietet aber für die Frage der Adressaten keine nennenswerte Hilfe. Zwar kann auf dieser Grundlage gemutmaßt werden, die Adressaten hätten ein unmittelbares Interesse an der Frage gehabt, ob es jenseits ihrer eigenen Taufe weitere Stufen der Perfektion gebe. Ein solches Interesse kann aber in gleicher Weise bei Katechumenen wie bei bereits getauften Christen vorausgesetzt werden, die durch entsprechende Lehren verunsichert worden sind.

Auch die mehrfach begegnende Rede von der Wiedergeburt des Menschen als etwas bereits Geschehenem hilft nicht weiter.⁵³⁸ Es erscheint naheliegend, hierin die Taufe zu sehen.⁵³⁹ Dies entspräche dem bei den Kirchenvätern häufigsten Gebrauch des Wortes.⁵⁴⁰ Auch Clemens' eigener Sprachgebrauch scheint dies zu bestätigen, etwa wenn er die Waschung als Hinweis auf die Wiedergeburt bezeichnet⁵⁴¹ oder bemerkt, die Wiedergeburt geschehe durch das Wasser und den Heiligen Geist.⁵⁴² Hierzu würde es auch passen, daß Clemens einmal von den Getauften in der ersten Person Plural spricht.⁵⁴³ Andere Stellen, in denen von der Wiedergeburt die Rede ist, machen aber deutlich, daß der Sprachgebrauch nicht auf die Taufe beschränkt ist.⁵⁴⁴ Unter Wiedergeburt wäre dann zumindest an einigen Stellen die durch die Annahme des christlichen Glaubens bewirkte Umwandlung des Menschen gemeint, die der Taufe

⁵³⁷ Clem. Alex. paed. 1,25,1–1,31,2.

⁵³⁸ Clem. Alex. paed. 1,21,2 (ἀναγεννήσας); 1,25,1; 3,85,3 (ἀναγεννηθέντες); 1,32,4 (dort außerdem καινοὶ γενόμενοι).

⁵³⁹ Dem ἀναγεννηθέντες in Clem. Alex. paed. 1,25,1 folgen in 1,25,2 Ausführungen über die Taufe Jesu, die mit seiner Wiedergeburt (ἀναγεννηθεῖς) gleichgesetzt werden.

⁵⁴⁰ Vgl. Lampe s. v., Nr. 5.

⁵⁴¹ Clem. Alex. Strom. 3,83,1.

⁵⁴² Clem. Alex. ecl. 7,1; die Erwähnung der Wiedergeburt im Abschnitt über die Taufe (Clem. Alex. paed. 1,27,2f.) weist in die gleiche Richtung. Auch die Bezeichnung der Taufe als Zeichen der Wiedergeburt (Clem. Alex. ecl. 5,2) scheint deutlich, ist es aber nicht: Die Taufe könnte auch *nachträgliches* Zeichen der *bereits geschehenen* Wiedergeburt sein.

⁵⁴³ Clem. Alex. paed. 1,28,1; dagegen bemerkt aber A. Knauber, Handbuch, 319, bei der „Wir-Prädikation“ handele es sich „um das bekannte rhetorische Stilprinzip der immanent kommunikativen Identifizierung des Sprechers mit den Angesprochenen.“

⁵⁴⁴ Clem. Alex. protr. 117,4 (der Logos gebiert den Menschen neu); paed. 1,21,2 (Gott gibt jenen den Namen Kind, die er durch den Geist wiedergeboren hat); Strom. 2,147,2 (Wiedergeburt durch Buße bzw. Umkehr).

noch vorausgeht.⁵⁴⁵ Es muß daher offenbleiben, ob Clemens bereits Getaufte anspricht oder nicht.⁵⁴⁶

Jedenfalls stützt es nicht die Ansicht, die gesamte Schrift richte sich an getaufte Christen, wenn Clemens am Ende des *Paidagogos* von der Aufnahme in die Kirche als etwas bereits Geschehenem spricht.⁵⁴⁷ Denn auch wenn er sich an Katechumenen wendete, wäre es zu erwarten, daß am Ende der Schrift, die dem Ende der katechumenalen Erziehung entspräche, die Taufe als nahe bevorstehend oder bereits vollzogen beschrieben würde.

Allerdings verdeutlicht die Verortung des *Paidagogos* im Kontext der Katechese, daß Clemens sich an Erwachsene richtet. Wenn er die Verwendung des Begriffs „Kinder“ legitimiert,⁵⁴⁸ so ist dies kein Hinweis auf das Alter der Adressaten, sondern theologischer Diskussion geschuldet. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn laut Clemens das Werk die „Erziehung von Kind auf (ἐκ παίδων)“ darlege.⁵⁴⁹ Davon abgesehen kommen Kinder und Jugendliche im *Paidagogos* nur ganz am Rande vor, etwa wenn Clemens ihren Weingenuß ablehnt oder ihnen in Gesellschaft zu schweigen empfiehlt.⁵⁵⁰ Sie werden dabei nicht als eigenständige Adressaten angesprochen. Vielmehr äußert sich Clemens über Jugendliche dort, wo die Interessen seiner Adressaten angesprochen sind. Diese sind, wie die reglementierten Probleme – etwa die Beschränkung des Geschlechtsverkehrs „für die Verheirateten (οἱ γεγαμηκότες)“⁵⁵¹ – zeigen, erwachsene verheiratete Christen, insbesondere die Familienväter, wie P. Brown meinte.⁵⁵²

⁵⁴⁵ Siehe 1 Petr 1,3; 1,23; vgl. F. Büchsel/K. H. Rengstorff, Art. γεννάω κτλ., in: ThWNT 1 (1933), 663–674, hier 671–674; F. Porsch, Art. ἀναγεννάω, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. v. H. R. Balz, 3 Bde., Stuttgart ²1992, hier Bd. 2, 183.

⁵⁴⁶ Gegen A. Knauber, Handbuch, 319–322, der meint belegen zu können, Clemens wende sich ausschließlich an Katechumenen. Inwiefern diese getauften Christen aber erst kürzlich getauft wären, läßt sich nicht feststellen. Die entsprechende Behauptung beruht auf der unausgesprochenen Annahme, daß nur solche Christen detaillierte Anweisungen für ihr alltägliches Verhalten benötigten, die noch nicht lange als Christen lebten. Dagegen zeigen die Vorwürfe der frühchristlichen Autoren, daß auch langjährige Christen Fehlverhalten an den Tag legen können. Die eminente Bedeutung, welche das Verhalten des einzelnen in der Lehre des frühen Christentums hatte, verwehrt eine allzu rasche Beschränkung des Adressatenkreises des *Paidagogos* auf christliche „Anfänger“. P. Browns vorsichtiger Vergleich der clementinischen Verhaltensregeln mit der jüdischen Halacha (P. Brown, Keuschheit, 140), der Interpretation der alttestamentlichen Gebote und Verbote hin auf konkrete Verhaltensregeln, ist vollkommen richtig: Wie diese gibt auch der *Paidagogos* Orientierung im Alltag, deren man immer wieder neu bedarf.

⁵⁴⁷ Clem. Alex. paed. 3,101,3 (κατηχήσας).

⁵⁴⁸ Siehe oben 2.2.1.

⁵⁴⁹ Clem. Alex. strom. 6,1,3.

⁵⁵⁰ Clem. Alex. paed. 2,20,3–2,21,1 (Wein); 2,58,1 (schweigen oder wenig reden).

⁵⁵¹ Clem. Alex. paed. 2,83,1.

⁵⁵² P. Brown, Keuschheit, 150f.; siehe dazu unten 2.4.6.

Die Frage nach den Adressaten des *Paidagogos* läßt sich mithin nicht eindeutig beantworten. Dies hat mit dem literarischen Charakter der Schrift zu tun, die ihren Ursprung zwar im Kontext der präbaptismalen Unterweisung haben mag, sich als sorgfältig gestaltetes literarisches Werk aber an eine weitere Leserschaft richtet. Dabei ist es erheblich zu einfach gedacht, wenn man den *Paidagogos* als die bloße Niederschrift von Taufkatechesen betrachten wollte.⁵⁵³ Zwar spricht Clemens einmal davon, man dürfe „zum Nutzen der Hörer“ die Geschlechtsorgane benennen.⁵⁵⁴ Das klingt so, als sei der *Paidagogos* an Hörer und nicht an Leser gerichtet. Aber in der Antike wurden literarische Werke häufig vorgelesen,⁵⁵⁵ so daß diese Äußerung nicht als Indiz für eine Ansprache angesehen werden muß. Außerdem erwähnt Clemens an anderer Stelle ebenso explizit Leser, welche durch Allegorien und Gleichnisse gefördert werden könnten, was Clemens aber einem späteren Lehrer (διδάσκαλος) überlassen wolle.⁵⁵⁶ Auch die direkte Anrede der Adressaten⁵⁵⁷ spricht nicht eindeutig für eine Redesituation. Es könnte sich hierbei ebensogut um ein literarisches Stilmittel handeln, das Nähe zu den Lesern des Buches erzeugen soll. Ebenso sind die von A. Knauber genannten Hinweise auf einen rhetorisch geprägten Stil, auf in den Rahmen einer geistlichen Ansprache passende Doxologieformeln⁵⁵⁸ oder auf vermeintliche Textunstimmigkeiten⁵⁵⁹ zu unsicher, um als Belege dienen zu können. Man sollte vielmehr den Text in der Form, wie er überliefert ist, zu verstehen suchen, ohne Textschwierigkeiten mit der Nachlässigkeit des Autors erklären zu wollen. Geht man von der vorliegenden Form des *Paidagogos* aus, wird der Gedanke, es könne sich um eine bearbeitete Ansprache handeln, erheblich erschwert: Der literarische Charakter des Werkes ist zu offensichtlich gekennzeichnet durch die unzähligen Zitate aus den verschiedensten Schriften, die in einem mündlichen Vortrag in dieser Fülle fehl am Platze wären. Diese Zitate sind darüber hinaus inhaltlich so eng mit dem Text verwoben, daß sie kaum spätere Ergänzung einer zuvor gehaltenen Rede sein können, so daß der Eindruck eines rein literarischen Werkes entsteht.

Möchte man dennoch von der Annahme einer mündlichen Vorform des *Paidagogos* ausgehen, so ist zu fragen, wo diese gehalten worden sein kann. Es stellt sich mithin die Frage nach den Formen des Katechumenats. Die Zeugnisse hierfür

⁵⁵³ Insbesondere kann die von C. Schlafert, Clément, 536, formulierte These abgelehnt werden, der *Paidagogos* sei die kaum redigierte stenographische Mitschrift der von Clemens an Katechumenen und Neophyten adressierten Lehrvorträge; vgl. O. Stählin, Einleitung, 12 mit Anm. 1; A. Knauber, Handbuch, 328.

⁵⁵⁴ Clem. Alex. paed. 2,92,3.

⁵⁵⁵ Auch Clemens spricht einmal vom Vorlesen, das er als körperliche Übung bezeichnet (Clem. Alex. paed. 3,50,3); siehe dazu unten 4.5.

⁵⁵⁶ Clem. Alex. paed. 3,97,3.

⁵⁵⁷ Vgl. A. Knauber, Handbuch, 332f.

⁵⁵⁸ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 1,11,2; 1,27,3; 1,74,1.

⁵⁵⁹ Vgl. A. Knauber, Handbuch, 332f.

sind, wie bereits gesagt, sehr beschränkt und nicht verallgemeinerbar. Es ist aber zu bemerken, daß die Vorbereitung der Katechumenen eng mit dem Gottesdienst verbunden gewesen zu sein scheint. Dies vermutet jedenfalls G. Schöllgen für Karthago und fügt hinzu, bei Tertullian weise nichts auf einen „regelmäßig zu besuchenden Katechumenenunterricht“ hin.⁵⁶⁰ Für die *Traditio apostolica* scheint ebenfalls eine Verbindung zum Gottesdienst erkennbar.⁵⁶¹ Insbesondere ist es aber von Bedeutung, daß Origenes im täglichen Wortgottesdienst unterrichtet hat.⁵⁶²

Es liegt demnach die Annahme nahe, auch Clemens müsse seine katechetische Tätigkeit, die sich im *Paidagogos* widerspiegelt, im Rahmen des Gottesdienstes ausgeübt haben. Dagegen spricht aber eine gewichtige Tatsache: Clemens richtet sich mit seinem Werk an wohlhabende Adressaten, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, und spiegelt nicht das in einer gottesdienstlichen Katechese zu erwartende breite soziale Spektrum wider, das für das frühe Christentum kennzeichnend gewesen ist.

2.4.3. Sozialer Status der Adressaten

Clemens wendet sich an ein wohlhabendes Publikum. Das ergibt sich deutlich aus den Fragen, die er behandelt: Luxus, Reichtum, Müßiggang. Die angesprochenen Leser schwelgen im Luxus, sie können Lebensmittel, Weine und Kleidung importieren lassen, sie besitzen kostbaren Hausrat, wertvolle Kleidung und Schmuck, sie verfügen über eine große Dienerschaft. Die einschlägigen Äußerungen sind so zahlreich, sie prägen den Gesamteindruck des Werkes so sehr, daß sich die Belege hierfür erübrigen.⁵⁶³

Hierbei handelt es sich keineswegs um bloße literarische Topoi, die lediglich aus den traditionellen Gegenständen der Diatribenliteratur übernommen sind, sondern um wirkliche Fragestellungen seiner Mitchristen.⁵⁶⁴ Das zeigt auch die Schrift *Quis dives salvetur*. Sie verdeutlicht, wie sehr Clemens die konkreten Bedürfnisse reicher Chri-

⁵⁶⁰ G. Schöllgen, *Ecclesia*, 282; vgl. M. Metzger/W. Drews/H. Brakmann, *Katechumenat*, 513f.

⁵⁶¹ So vielleicht zu schließen aus Trad. apost. 18: „Wenn der Lehrer seinen Unterricht beendet hat, sollen die Katechumenen für sich – getrennt von den Gläubigen – beten.“ Würde die Katechese ohnehin getrennt von den Gläubigen stattfinden, wäre diese Bemerkung hier redundant; vgl. M. Metzger/W. Drews/H. Brakmann, *Katechumenat*, 516; siehe aber Trad. apost. 20 (Hören des Evangeliums).

⁵⁶² Siehe Orig. hom. in Gen 10,3; vgl. M. Metzger/W. Drews/H. Brakmann, *Katechumenat*, 511; diese Homilien wurden allerdings erst in Caesarea verfaßt.

⁵⁶³ Die soziale Schichtung der Christen im zeitgenössischen Karthago untersuchte G. Schöllgen, *Ecclesia*; zu den Christen aus den oberen Schichten vgl. 155–224; für Rom vgl. P. Lampe, *Stadtrömische Christen*.

⁵⁶⁴ Vgl. P. J. G. Gussen, *Leven*, 128f.

sten vor Augen standen, deren Betreuung von ihm als reale seelsorgerliche Aufgabe wahrgenommen wurde.⁵⁶⁵ Wenn er gegen Ende dieser Schrift den Reichen gegenüber die Notwendigkeit eines persönlichen Seelsorgers betont, zeichnet er zugleich ein Bild der Adressaten seiner Äußerungen:

„Deshalb ist es unbedingt notwendig, daß du Ungestümer und Mächtiger und Reicher (σοβαρός, δυνατός, πλούσιος) einen Mann Gottes als Trainer und Steuermann über dich setzt. Scheue dich wenigstens vor einem einzigen, nimm dir vor, wenigstens auf einen einzigen zu hören, wenn er freimütig redet und dich streng zurechtweist und dabei doch freundlich für dich sorgt!“⁵⁶⁶

In dem hier angesprochenen Personenkreis sind die Adressaten zumindest des Hauptteils von *Quis dives salvetur* zu sehen. Wenn aber damit erwiesen ist, daß sich unter den Christen in Clemens' Umfeld sehr reiche Personen befanden, spricht nichts gegen die Annahme, er habe auch im *Paidagogos* die gleiche Personengruppe vor Augen. Der methodische Einwand, seine Anweisungen griffen lediglich die Traditionen paganer Luxuskritik auf, ohne sich an ihm bekannte reiche Christen zu wenden, kann daher zurückgewiesen werden.⁵⁶⁷ Der *Paidagogos* und *Quis dives salvetur* erschienen zwecklos, würden darin nicht tatsächliche, sondern bloß fiktive Probleme diskutiert. Daher wäre es ein künstliches Vorgehen, wenn man, wie von A. Le Boulluec gefordert, „zwischen den konventionellen Themen der moralischen Diatribe und den für die griechisch-römische Metropole Ägyptens spezifischen Aussagen“⁵⁶⁸ differenzieren wollte: Clemens ist in der Wahl seiner Themen und Darstellungen völlig frei. Wenn er sich entschließt, einen Gegenstand der traditionellen Moralistik aufzugreifen, sollte man diesem intelligenten und gebildeten Autor zugestehen, daß er dafür seine guten Gründe habe und nicht lediglich literarische Vorlagen ohne Zusammenhang mit den realen Bedingungen seiner Umgebung abschreibe. Wie noch zu zeigen sein wird, ist sein Umgang mit Zitaten im *Paidagogos* so eigenständig, scheut er so wenig vor Eingriffen in seine Vorlagen zurück, daß man zurecht davon ausgehen kann, er habe sehr genaue Vorstellungen davon, was er sagen wolle. Auswahl und Bearbeitung der Zitate spiegeln daher die konkreten alexandrinischen Verhältnisse wider.⁵⁶⁹

Man kann also davon ausgehen, daß Clemens sich mit seinem *Paidagogos* an alexandrinische Christen wendet, die einen so großen Wohlstand besaßen, daß man ihnen den Umgang damit erklären mußte, und über genug Zeit verfügten, sich mit intellektuellen Fragen auseinanderzusetzen und ein Werk wie den *Paidagogos* lesen zu können. Die zahlreichen Zitate aus paganen Autoren legen ein in heidnischer Kultur und Literatur gebildetes griechisches (und nicht ägyptisches) Publikum nahe. Die

⁵⁶⁵ Vgl. M. Wacht, Nachwort, 75; U. Neymeyr, Lehrer, 81–83; siehe oben 2.2.3.

⁵⁶⁶ Clem. Alex. q. d. s. 41,1.

⁵⁶⁷ Ebenso L. M. White, Scholars, 333f.

⁵⁶⁸ A. Le Boulluec, Schule, 589.

⁵⁶⁹ Dies zeigt P. J. G. Gussen, Leven, vgl. insbesondere 125–130.

Schrift kann daher als ein wichtiges Zeugnis für die Ausbreitung des Christentums in wohlhabende und gebildete Kreise am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts angesehen werden.⁵⁷⁰ Clemens ist der erste Zeuge für diese Entwicklung in Alexandria, für die es in der papyrologischen Überlieferung keine Belege gibt.⁵⁷¹ Seine Adressaten können vermutlich in der gleichen sozialen Schicht gesucht werden, die wenig später den jungen Origenes nach dem Verlust des väterlichen Vermögens unterstützte.⁵⁷² Clemens selbst äußert sich mehrfach zur intellektuellen Tätigkeit seiner Leser. So sagt er einmal, abends, „wenn wir uns nicht mehr der Lektüre widmen“, dürfe man auch Wein trinken.⁵⁷³ Als notwendige Tätigkeit wird das Studium des Logos bezeichnet.⁵⁷⁴ Und über die Betätigungen christlicher Männer heißt es, einige sollten gelehrte Gespräche führen (φιλολογεῖν).⁵⁷⁵ Aber auch die weiteren Äußerungen über Berufe, Tätigkeiten und Dienerschaft deuten auf einen sehr gehobenen, wenn auch nicht elitären Adressatenkreis.⁵⁷⁶

Denn während die einen Männer gelehrte Diskussionen führten, heißt es von den anderen, sie sollten damit beginnen, ihrem Gewerbe (τέχνη) nachzugehen.⁵⁷⁷ Was damit gemeint ist, wird nicht konkretisiert, diese Stelle scheint aber auf die Möglichkeit einer handwerklichen Berufstätigkeit hinzuweisen. Deutlicher ist es wohl, wenn Clemens Anweisungen für den Handel, das heißt für das Kaufen und Verkaufen, gibt und insbesondere falsche eidliche Beteuerungen auf die Qualität der Ware sowie Geldgier und überhaupt ungerechten Handel (ἐμπορία) ablehnt.⁵⁷⁸ Wenn Clemens

⁵⁷⁰ Die Purpurhändlerin Lydia (Apg 16,14) und der Schiffseigner Markion, welcher der römischen Gemeinde 200.000 Sesterzen schenken konnte (Tert. praescr. 30,1f.), sind als die frühesten bekannten reichen Christen gleichsam die Vorläufer der clementinischen Adressaten.

⁵⁷¹ Vgl. E. A. Judge/S. R. Pickering, Papyrus Documentation, 47–71; L. M. White, Scholars, 336–339, für das Ägypten des 3. Jhs. n. Chr.

⁵⁷² Siehe Eus. hist. eccl. 6,2,13; H. A. Green, Background, befaßt sich mit den wirtschaftlichen Verhältnissen im 1. Jh. n. Chr. und kann somit nicht für das Ende des 2. Jhs. herangezogen werden. Er verortet die für das Christentum empfänglichen Kreise in wohlhabenden, nach sozialem Aufstieg strebenden jüdischen und ägyptischen Bevölkerungskreisen, die von der Privatisierung ehemaligen Königslandes in augusteischer Zeit profitiert hätten, deren niedriger rechtlicher Status aber zu Unzufriedenheit und hohen steuerlichen Belastungen geführt habe.

⁵⁷³ Clem. Alex. paed. 2,22,1.

⁵⁷⁴ Clem. Alex. paed. 3,52,2.

⁵⁷⁵ Clem. Alex. paed. 2,81,5.

⁵⁷⁶ Vgl. L. M. White, Scholars, 336–339, der vom „Bürgertum“ (den „bourgeoise“) als Adressaten spricht; die von G. Schöllgen, Ecclesia, 155–197, für Karthago untersuchten Belege für Christen aus dem *ordo senatorius*, *ordo equester* und *ordo decurionum* haben keine Entsprechungen bei Clemens.

⁵⁷⁷ Clem. Alex. paed. 2,81,5.

⁵⁷⁸ Clem. Alex. paed. 3,78,4–3,79,2 (teilweise wörtliches Zitat aus Plat. leg. 917b–c).

daher vom Gang des Mannes auf den Marktplatz (ἀγορά) spricht,⁵⁷⁹ kann damit zwar der Einkauf der Lebensmittel angesprochen sein, der in der griechischsprachigen Welt ursprünglich die Aufgabe des Mannes gewesen war, da die Frau das Haus nicht verlassen sollte. Clemens könnte sich aber auch auf die berufliche Tätigkeit des Mannes beziehen, die er als Händler entfaltete.⁵⁸⁰ In *Quis dives salvetur* wird einmal mit einiger Emphase der Handel als Metapher für den Erwerb des Heils durch Wohltätigkeit verwendet:

„O herrlicher Handel (ἐμπορία), o göttliches Geschäft (ἀγορά)! Um Geld erkaufte sich jemand Unvergänglichkeit, und indem er die vergänglichen Güter dieser Welt hingibt, empfängt er für sie eine ewige Heimat im Himmel. Segle, wenn du klug bist, zu diesem Markt (πανήγυρις), du Reicher, und wenn es nötig ist, umschiffe die ganze Erde! Spare nicht Gefahren und Mühen, damit du hier auf Erden ein Himmelreich einkaufen kannst (ἀγοράσης)!“⁵⁸¹

Da diese Schrift an den gleichen wohlhabenden Adressatenkreis wie der *Paidagogos* gerichtet und die Wahl der Metaphern sicherlich auf die Adressaten abgestellt ist, wird auch diese Stelle mit ihren zahlreichen aus dem Wirtschaftsleben stammenden Worten als Hinweis auf eine Tätigkeit der Adressaten des *Paidagogos* im Handel zu verstehen sein – und zwar im Großhandel, wie das Wort ἐμπορία und die Rede von der Schifffahrt nahelegt.⁵⁸² Auch die Bemerkung im *Protreptikos*, man könne auch Christ sein, wenn man die Schifffahrt liebe,⁵⁸³ könnte als Hinweis auf eine Tätigkeit im Überseehandel verstanden werden.⁵⁸⁴ Dagegen sprechen allerdings die anderen an gleicher Stelle genannten Berufe, nämlich Bauer und Soldat. Sie weisen auf eine andere soziale Schicht hin, so daß hier eher mit Matrosen zu rechnen ist.⁵⁸⁵ Immerhin spiegelt es aber die für die Antike im allgemeinen nicht üblichen, für Alexandria aber durchaus stimmigen Verhältnisse wider, wenn Clemens als Quelle des Reichtums nicht den Landbesitz nennt, sondern die Kunst, ein Vermögen zu erwerben.⁵⁸⁶ Diese Wirtschaftstätigkeit von Christen in Übersee ist auch für das zeitgenössische

⁵⁷⁹ Clem. Alex. paed. 2,96,2 (kein Geschlechtsverkehr tagsüber, etwa morgens nach der Rückkehr von Kirche oder Markt); 3,47,2 (nicht oft an einem Tag baden, so wie man mehrmals täglich auf den Markt geht).

⁵⁸⁰ Das Wort ἀγορά bezeichnet auch den Handel; vgl. LSJ s. v.

⁵⁸¹ Clem. Alex. q. d. s. 32,1f.; ἐμπορία und ἀγορά können auch „Handelsplatz“ bzw. „Marktplatz“ bedeuten; zur Übersetzung von πανήγυρις vgl. LSJ s. v.

⁵⁸² Dabei ist es aber zutreffend, wenn H.-J. Drexhage, *Wirtschaft*, 59, bemerkt, in *Quis dives salvetur* „fehlen *expressis verbis* Hinweise auf die Beteiligung von Christen am Handel“ (Hervorhebung von mir).

⁵⁸³ Clem. Alex. protr. 100,4 (ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν).

⁵⁸⁴ So H.-J. Drexhage, *Wirtschaft*, 60.

⁵⁸⁵ Siehe auch Clem. Alex. strom. 7,35,6 (der wahre Gnostiker preise Gott, während er sein Feld bebaue, und singe ihm Loblieder, wenn er zur See fahre).

⁵⁸⁶ Clem. Alex. strom. 6,157,2 (ὁ πλοῦτος διὰ τῆς χρηματιστικῆς [τέχνης]); vgl. H.-J. Drexhage, *Wirtschaft*, 59f., der die Formulierung recht allgemein mit „Handel“ wiedergibt.

Karthago belegt. Dort hat es unter den sehr wohlhabenden Weihrauchhändlern auch Christen gegeben.⁵⁸⁷ Ein Papyrus des 3. Jhs. n. Chr. demonstriert die Beteiligung ägyptischer und alexandrinischer Christen am Überseehandel.⁵⁸⁸ Diese Tätigkeiten, so betont Clemens, sind mit der christlichen Existenz vollkommen vereinbar, denn es stehe „dem nichts im Wege, daß man die Dinge der Welt ehrbar nach Gottes Willen treibt.“⁵⁸⁹

Wenn dagegen auch Fischfang als eine adäquate Tätigkeit für Christen genannt wird,⁵⁹⁰ so ist damit weniger die berufsmäßige Fischerei gemeint, die nur geringes Ansehen genoß,⁵⁹¹ als vielmehr zunächst der Fischfang als Freizeitbeschäftigung eines wohlhabenden Mannes.⁵⁹² Darauf deutet auch die Bemerkung, der Fischfang sei dann geeignet, wenn das Studium des Logos hierfür noch Muße lasse.⁵⁹³ In erster Linie bezieht sich die Rede vom Fischfang aber auf etwas anderes, denn Clemens führt im folgenden das Bild vom Menschenfischer an: Besser als fischen zu gehen sei es, wie Petrus ein Menschenfischer zu sein.⁵⁹⁴ Diese Passage läßt vermuten, daß zu den empfohlenen Tätigkeiten seiner Adressaten die theologische Belehrung, möglicherweise sogar im Sinne von Missionierung, gehörte.⁵⁹⁵ Ein ähnlicher Zusammenhang zwischen Fischfang und Bekehrung wird auch etwas später hergestellt: Im Kontext mit den Siegelbildvorschlägen ist auch von Fischenden (ὀλιεύων) und der Erinnerung an die Taufe die Rede.⁵⁹⁶ Jedenfalls ist klar erkennbar, daß die erwähnten

⁵⁸⁷ Siehe Tert. idol. 11 (Weihrauchhändler); wenn Tertullian in Tert. apol. 42,3 bemerkt, Christen führen zur See (*navigamus*), so versteht H.-J. Drexhage, *Wirtschaft*, 46f., dies als Hinweis auf Überseehandel im Gegensatz zum Binnenhandel, der sich an gleicher Stelle hinter der Formulierung *et mercatus proinde miscemus* verberge; vgl. auch G. Schöllgen, *Ecclesia*, 217–219 (Weihrauchhändler werden unter den „oberen Schichten“ vermutet); 232f. (wo Händler unter unter den „unteren Schichten“ aufgeführt werden).

⁵⁸⁸ M. Naldini, *Cristianesimo*, Nr. 6; vgl. die Diskussion bei H.-J. Drexhage, *Wirtschaft*, 64–69.

⁵⁸⁹ Clem. Alex. paed. 3,78,3; siehe auch Tert. idol. 11,2 (nicht alle Formen des Handels werden in Frage gestellt).

⁵⁹⁰ Clem. Alex. paed. 3,52,2.

⁵⁹¹ Siehe etwa den Chor der armen Fischerleute in Plaut. Rud. 290–305.

⁵⁹² Fischfang scheint wie die Jagd nur in wohlhabenden Kreisen eine Rolle als Freizeitbeschäftigung gespielt zu haben: siehe etwa Plin. epist. 2,8,1 (Plinius fragt seinen Freund Caninus, ob er studiere, fische, jage oder dies alles zugleich tue); SHA Alex. 29,3 (Alexander Severus fischte und jagte).

⁵⁹³ Clem. Alex. paed. 3,52,2.

⁵⁹⁴ Clem. Alex. paed. 3,52,2 (vgl. Mt 4,19 parr.).

⁵⁹⁵ Zum *Paidagogos* als eines der clementinischen „Hand- oder Lesebücher für christliche Lehrer“ sowie zur Belehrung als Aufgabe des wahren Gnostikers vgl. U. Neymeyr, *Lehrer*, 63–79; 84–86, das Zitat 85.

⁵⁹⁶ Clem. Alex. paed. 3,59,2; diese Stelle (Stählin übersetzt: „und wenn einer ein Fischer ist“) ist etwas dunkel; vgl. die Diskussion bei Th. Klauser, *Neutrale Bilder*, 21–23; L. Eizenhöfer, *Siegelbildvorschläge*; ders., *Satz*; H.-D. Altendorf, *Siegelbildvorschläge*. Hier dürfte

Tätigkeiten nicht mit körperlicher Arbeit verbunden sind. Auch die Empfehlungen für körperliche Betätigung im Haushalt⁵⁹⁷ machen deutlich, daß die Adressaten normalerweise nicht körperlich arbeiten müssen. Dabei wird auch empfohlen, einige der Aufgaben zu übernehmen, die ansonsten von der umfangreichen Dienerschaft⁵⁹⁸ verrichtet werden.

Die einschlägigen Passagen zeichnen also das Bild wohlhabender Christen, die in großem Maße über ihre Zeit verfügen konnten und keinen anstrengenden körperlichen Tätigkeiten nachzugehen brauchten. Darüber hinaus gibt es einige Hinweise, daß der Wohlstand möglicherweise durch Handelstätigkeit erworben worden ist. Dies scheint in einer Stadt wie Alexandria keineswegs überraschend zu sein. Der *Paidagogos* wäre demnach ein Zeugnis dafür, daß sich das Christentum weiter in wohlhabende gewerbetreibende Kreise der ägyptischen Metropole ausgebreitet hätte.⁵⁹⁹ Der von Clemens angesprochene gehobene Adressatenkreis läßt sich auch in den großen christlichen Zentren von Karthago⁶⁰⁰ und Rom⁶⁰¹ nachweisen. Dagegen erscheinen solche Christen, die um ihren Lebensunterhalt kämpfen müssen, im *Paidagogos* allenfalls in Form der Adressaten von Werken der Wohltätigkeit, nicht aber als handelnde Personen.⁶⁰² Von besonderen christlichen Lebensformen außerhalb familiärer Bindungen ist dagegen nichts zu bemerken. Clemens verweist explizit darauf, daß sich seine Schrift nicht an die sogenannten kirchlichen Stände richte, wenn er bemerkt, es gebe in den heiligen Schriften noch unzählige gute Lehren für Presbyter, Bischöfe, Diakone und Witwen, „über die zu anderer Zeit zu reden sein wird.“⁶⁰³

Hier muß noch eine weitere Bemerkung betrachtet werden, die dem Bild wohlhabender Adressaten zu widersprechen scheint. In seinen Ausführungen über das Schuhwerk schreibt Clemens: „Für den Mann dagegen ist die Barfußigkeit ganz passend, außer wenn er in den Krieg zieht (στρατεύοιτο)“.⁶⁰⁴ Es ist nicht erstaunlich, daß

kaum von Berufsfischern die Rede sein, welche Siegelringe tragen. L. Eizenhöfer, Satz, 173f., schlug die inhaltlich einleuchtende Übersetzung vor: „Und wenn ein irgendwie Fischender (auf dem Stein) dargestellt ist, wird er (der Träger) des Apostels und der aus der Taufe emporgezogenen Kinder gedenken“; ähnlich jetzt auch J. A. Francis, Signet Rings; H.-D. Altendorf, Siegelbildvorschläge, 132f., sieht ἀλιεύων dagegen als einen „Sportfischer“, der einen Siegelring trägt.

⁵⁹⁷ Siehe Clem. Alex. paed. 3,49,1–3,52,2; siehe dazu unten 4.5.

⁵⁹⁸ Siehe Clem. Alex. paed. 3,26,1–3,27,2; siehe auch 3,73,5 (manche Männer lassen sich von Dienern bergauf ziehen).

⁵⁹⁹ Vgl. P. Brown, Spätantike, 242, der von den clementinischen Adressaten sagt, es seien „ehrbare städtische Handwerker und Händler“.

⁶⁰⁰ Vgl. G. Schöllgen, Ecclesia, 155–224.

⁶⁰¹ Vgl. P. Lampe, Christen, 53–300, insb 112–114 und 296f.

⁶⁰² Siehe auch Clem. Alex. strom. 2,91,3 („Ferner verbietet es das Gesetz, diejenigen an ihrer Ehre zu kränken, die um ihren Lebensunterhalt Dienst tun“); siehe bereits oben 2.4.2.

⁶⁰³ Clem. Alex. paed. 3,97,2.

⁶⁰⁴ Clem. Alex. paed. 2,117,2; zur Barfußigkeit vgl. N. Goldman, Footwear, 105.

Clemens hier von christlichen Soldaten spricht, die er auch einmal im *Protreptikos* erwähnt.⁶⁰⁵ Zwar standen die Christen dem Kriegshandwerk sehr distanziert gegenüber. Der Beruf des Soldaten wurde insbesondere aufgrund der Notwendigkeit des alljährlichen Treueides (*sacramentum*) auf den Princeps und der damit verbundenen Idololatrie mit großer Zurückhaltung betrachtet.⁶⁰⁶ Tertullian lehnte in seiner Schrift *Über die Götzenverehrung* (*De idololatria*) und in einem eigenen Werk *Über den Kranz des Soldaten* (*De corona militis*) den Militärdienst von Christen rigoros ab. Aber er bezeugt damit und mit einigen Bemerkungen im *Apologeticum* die auch anderweitig belegte Tatsache, daß sich unter den Soldaten der römischen Armee Christen befanden.⁶⁰⁷

Erstaunlich ist vielmehr die Tatsache, daß Clemens hier einfache Soldaten anzusprechen scheint. Denn aufgrund ihrer sozialen Stellung und ihrer Lebensbedingungen dürften sie kaum zu den Adressaten des *Paidagogos* gehört haben.⁶⁰⁸ Für Zivilisten aber bestand unter den Bedingungen einer Berufsarmee keine Notwendigkeit, in den Krieg zu ziehen. Clemens könnte sich zwar an höhere militärische Dienstgrade wenden. Es erscheint aber doch die Vermutung am wahrscheinlichsten, er habe sich hier auf eine nicht mehr erkennbare pagane Vorlage gestützt, die noch die Bedingungen der Dienstpflicht in der Hoplitenarmee widerspiegelt,⁶⁰⁹ auch wenn dann immer noch offen bliebe, warum Clemens seine Vorlage nicht abgeändert hat. Dagegen ist es nicht zutreffend, wie J. Helgeland zu behaupten, Clemens hätte seine Kritik am Soldatenstand im *Paidagogos* – insbesondere im Abschnitt über die Kränze – äußern müssen.⁶¹⁰ Denn die Adressaten dieses Werkes spiegeln nicht das gesamte soziale Spektrum der christlichen Gemeinden wider. Auch die Beiläufigkeit seiner Bemerkungen über den Soldatenstand⁶¹¹ sprechen für ein Desinteresse an diesem Gegen-

⁶⁰⁵ Clem. Alex. protr. 100,4 („Auf dem Feldzug – στρατευόμενον – hat dich die Erkenntnis vorgefunden; höre auf den Feldherrn – στρατηγός –, der gerechte Signale geben läßt“).

⁶⁰⁶ Vgl. hierzu A. v. Harnack, *Militia Christi*; J. Helgeland, *Christians*; J.-M. Hornus, „It’s not lawful“; J. Helgeland/R. J. Daly/J. P. Burns, *Christians*; J. Fernández Ubiña, *Cristianos*; M. Clauss, Art. Heerwesen (Heeresreligion), in: RAC 13 (1986), 1074–1113, hier 1094–1098; ders., „Gebt dem Kaiser“, verweist darauf, daß angesichts der Formalisierung des Kaiserkultes auch christliche Soldaten daran teilgenommen haben dürften, ohne innerlich vom Kult überzeugt gewesen zu sein.

⁶⁰⁷ Siehe Tert. idol. 19,1–3; cor. 1; 11f.; apol. 5,6; 37,4; 42,3; vgl. W. Rordorf, *Beurteilung*; S. Gero, *Miles Gloriosus*; J. Helgeland, *Christians*, 735–744; G. Schöllgen, *Ecclesia*, 235–239.

⁶⁰⁸ Vgl. R. Alston, *Soldier*, 102–116.

⁶⁰⁹ Ein Bezug zum Krieg ist in Musonius’ Anweisungen zu Kleidung und Schuhwerk gegeben (Mus. 19: Rüstung des Schwerbewaffneten – πανοπλία – und Waffen – όπλα), die Anforderung zur Barfüßigkeit der Männer außer im Krieg findet sich aber nicht bei ihm.

⁶¹⁰ Vgl. J. Helgeland, *Christians*, 744–746.

⁶¹¹ Siehe noch Clem. Alex. strom. 1,158,1–1,163,6 (Moses als Feldherr, von dem die Griechen gelernt hätten).

stand, das vermuten läßt, das Problem der Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem Beruf des Soldaten habe sich in den Kreisen, für die Clemens schrieb, nicht gestellt.

Hier sei noch eine gelegentlich in der Forschung vertretene These zum sozialen Status der Adressaten erwähnt: Es handele sich um ein zwar wohlhabendes, aber gesellschaftlich noch nicht etabliertes Publikum, das heißt um Neureiche oder soziale Aufsteiger, da nur sie das gute Benehmen, das der *Paidagogos* vermittele, erst noch erlernen müßten. Wer dagegen von Geburt an fest in einer gehobenen gesellschaftlichen Schicht beheimatet sei, bedürfe dieser Regeln nicht mehr, da sie für ihn selbstverständlich seien.⁶¹²

Dieses Argument überzeugt aber nicht. Erstens handelt es sich dabei offensichtlich um eine Projektion aktueller Gegebenheiten in die Antike. Zwar gab es auch in der Antike soziale Aufsteiger. Und Petronius bezeugt in seinen *Satyrica* auf drastische Weise, welche Geschmacklosigkeiten man neureichen Freigelassenen vom Schläge eines Trimalchio zuzutrauen bereit war. Wenn aber heutzutage von sozialen Aufsteigern Etikettehandbücher gelesen und Benimmkurse besucht werden, folgert daraus keineswegs, daß dies auch in der Antike so gewesen sein müsse.

Erheblich schwerer wiegt aber ein zweiter Einwand: Der *Paidagogos* kann nämlich nicht einfachhin als ein „Benimmhandbuch“ betrachtet werden.⁶¹³ Der Anteil der Forderungen, die sich in engerem Sinne mit dem beschäftigen, was wir heute als Etikette bezeichnen, ist letztlich nur sehr gering.⁶¹⁴ Verglichen mit den von Mäßigung, Selbstbeherrschung und Affektkontrolle geprägten Verhaltensvorschriften spielt das „gute Benehmen“ eine nur marginale Rolle.⁶¹⁵ Die im engeren Sinne auf die Etikette bezogenen Forderungen geben in erster Linie nicht Ratschläge für das Verhalten in einer „feinen Gesellschaft“, in der sich die Adressaten noch nicht heimisch fühlten, auch wenn ästhetische Erwägungen eine Rolle spielen mögen.⁶¹⁶ Vielmehr sind sie Ausdruck des bei Clemens grundlegenden Gedankens, daß das gesamte christliche Leben von einem tiefen Ernst erfüllt sei und selbst die scheinbaren Nebensächlichkeiten des Verhaltens die christliche Grundhaltung demonstrieren sollten. Dies gilt nicht allein für die Etikette, sondern für alle Normen des *Paidagogos*. Wie

⁶¹² So etwa B. Leyerle, Clement, 133–139; V. E. Grimm, Feasting, 110f.

⁶¹³ Vgl. aber J. Procopé, Höflichkeit, 979 („die beiden ersten [sic] Bücher des Paedagogus [kommen] einem antiken Anstandsbuch am nächsten“).

⁶¹⁴ Vgl. J. F. Procopé, Morality, 316 (“Discussion of decorum and civilized behaviour [...] are brought in lightly and fleetingly, almost in passing, for a public which does not need Clement to dwell on such themes”); B. Leyerle, Meal Customs, 41–43; zum guten Benehmen in der Antike vgl. etwa R. Mayer, Horace.

⁶¹⁵ Zu denken ist hier an die Anweisungen zum Aufstoßen, Räuspern, Schneuzen, Ausspucken und Niesen in Gesellschaft (Clem. Alex. paed. 2,33,1–4; 2,60,1–3).

⁶¹⁶ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 2,60,1 (unschickliches Verhalten – ἀκοσμία – könne Ekel hervorrufen).

P. Brown es formulierte: „Clemens’ Schriften vermitteln ein Gefühl für die gottgegebene Bedeutung jedes Augenblicks im täglichen Leben und besonders im Leben des Haushalts.“⁶¹⁷ Der Anstand erhält somit ein eigenes theologisches Gewicht.⁶¹⁸ Oder in den Worten von Clemens: „Bei jedem Menschen ist die Lebensweise ein Abbild der Gesinnung.“⁶¹⁹ Da sich in der Vorstellung und Konzeption des Autors der christliche Glaube in allen Äußerungen der Existenz erweisen muß, wird eben auch die Etikette behandelt, ohne aber zentraler Gegenstand der Ausführungen zu sein: Clemens geht es nicht vorrangig um Fragen des guten Benehmens (*manners*), sondern der guten, sittlichen Lebensweise (*morality*) als ein Leben gemäß der Natur und gemäß dem Logos, gleichsam als *imitatio Christi*.⁶²⁰ Wenn hierbei auch Etikette in den Blick kommt, rechtfertigt dies doch nicht weiterreichende Rückschlüsse auf die soziale Herkunft der Adressaten.

2.4.4. Die sogenannte Katechetenschule

Der *Paidagogos* richtet sich also nicht auch, sondern vor allem – wenn nicht gar ausschließlich – an wohlhabende Christen. Eine gottesdienstliche Katechese müßte aber den sozialen Querschnitt der Gemeinde widerspiegeln. Aufgrund der sozialen Zusammensetzung der römischen Gesellschaft, die sich in den christlichen Gemeinden des ausgehenden 2. Jhs. n. Chr. in etwa gespiegelt haben dürfte,⁶²¹ wäre mit einem großen Anteil sozial niedrigstehender Personen und nur einem geringen Anteil wohlhabender Christen zu rechnen.⁶²² Ein Werk, das mehr oder weniger direkt aus einer solchen präbaptismalen Belehrung hervorgegangen ist, dürfte sich nicht allein an wohlhabende Christen wenden, wie dies beim *Paidagogos* der Fall ist. Vielmehr wäre mit einem erheblich größeren Interesse für die Lebenssituation niedrigerer Schichten zu rechnen, das sich im *Paidagogos* nicht findet.

Um dies verstehen zu können, muß nun die sogenannte Katechetenschule von Alexandria betrachtet werden. Dabei handelte es sich verbreiteter Ansicht zufolge

⁶¹⁷ P. Brown, Keuschheit, 140.

⁶¹⁸ Vgl. J. Procopé, Höflichkeit, 979f.

⁶¹⁹ Clem. Alex. paed. 3,75,2 (διανοίας μίμησις ἐστὶν ἢ τοῦ βίου προαίρεσις); vgl. B. Leyerle, Clement, 125f. (“His [Clemens’] aim is to reshape Christians so that their entire outward manner reveals their inward, christian disposition.”)

⁶²⁰ Vgl. J. F. Procopé, Morality, 313–317.

⁶²¹ G. Schöllgen, Ecclesia, zeigt für das Karthago Tertullians, daß Christen in allen sozialen Schichten vertreten gewesen sind. Eine Quantifizierung des Anteils einzelner Schichten sei nicht möglich, ein unverhältnismäßiges Übergewicht der untersten Schichten aber nicht erkennbar.

⁶²² Dies entspricht den Vorwürfen, die Celsus gegenüber den Christen erhoben hat (siehe Orig. Cels. 3,44; 3,55); siehe bereits oben 2.4.1.

um eine kirchliche Lehranstalt, die sich insbesondere der Belehrung gebildeter Christen gewidmet habe.⁶²³ Die alte Ansicht, die Einrichtung habe der Priesterausbildung gedient, wird heute nicht mehr vertreten.⁶²⁴ Der ausschließlich gebildete und wohlhabende Adressatenkreis des *Paidagogos* legt eine Verbindung mit dieser Institution nahe. Allerdings sind die bei Eusebius erhaltenen Nachrichten für die Zeit vor Origenes nur dürftig und werden immer noch kontrovers diskutiert.⁶²⁵ Hier ist zu überprüfen, ob die sozialgeschichtliche Frage nach den Adressaten des *Paidagogos* ein neues Argument in die Diskussion bringt.

Eusebius berichtet über die sogenannte Katechetenschule zur Zeit von Pantainos und Clemens:

„Damals leitete ein wegen seiner Gelehrsamkeit sehr berühmter Mann namens Pantainos die Lehranstalt der Gläubigen (ἡ τῶν πιστῶν διατριβή) in Alexandria. Alter Sitte gemäß bestand dort eine Schule für die heiligen Wissenschaften (διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων), die sich bis in unsere Tage erhalten hat und, wie wir wissen, mit guten philosophischen und theologischen Kräften besetzt war. [...] Aufgrund zahlreicher Verdienste wurde Pantainos schließlich Vorsteher der Schule (διδασκαλεῖον) in Alexandria, wo er mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehren auslegte.“⁶²⁶ Und später heißt es: „Clemens, der Nachfolger des Pantainos, war bis zu jenem Zeitpunkt Lehrer beziehungsweise Leiter der Katechese in Alexandria (τῆς κατ’ Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως καθηγεῖτο⁶²⁷), so daß auch Origenes zu seinen Schülern gehörte.“⁶²⁸

⁶²³ Vgl. M. Hornschuh; A. Tullier, *Les évangélistes*; C. Scholten, *Katechetenschule*, 16–37; A. v. d. Hoek, *School*, 59–87; A. Jakab, *Ecclesia*, 91–106; vgl. auch den Essay von R. M. Grant, *Education*; A. Knauber, *Katechetenschule*, wandte sich entschieden gegen die vorherrschende Ansicht, die Schule richte sich nur an Christen.

⁶²⁴ Vgl. das Referat bei H. R. Nelz, *Schulen*, 30f.

⁶²⁵ Zur Geschichte der Erforschung der alexandrinischen Katechetenschule vgl. A. Le Bouluec, *L’École*; ders., *Aux origines*.

⁶²⁶ *Eus. hist. eccl.* 5,10,1; 5,10,4.

⁶²⁷ Vgl. *LSJ* s. v., Nr. 5.

⁶²⁸ *Eus. hist. eccl.* 6,6; Eusebius erschließt an der genannten Stelle die Schülerschaft des Origenes lediglich aus einigen chronologischen Angaben der *Stromateis*. Ihm scheinen daher keine konkreten Angaben vorgelegen zu haben. Hinzu kommt, daß Clemens in den erhaltenen Schriften des Origenes nirgends erwähnt, geschweige denn als Lehrer bezeichnet wird; vgl. J. Munck, *Untersuchungen*, 224–229; G. Bardy, *Origines*, 84f.; U. Neymeyr, *Lehrer*, 44; A. v. d. Hoek, *Origen*, sieht wenigstens vier Stellen, an denen Origenes auf Clemens anspiele: *Orig. comm.* in Mt 12,31; 14,2; *comm.* in Joh 2,25 (mit Bezug auf Clem. Alex. *strom.* 6,110,3); *comm.* in Röm 1,1; außerdem verweist sie auf den Brief des Bischofs Alexander (*Eus. hist. eccl.* 6,14,8), wonach dieser den Origenes durch Pantainos und Clemens kennengelernt habe. Der erstaunliche Umstand, daß zwischen den beiden größten Theologen des alexandrinischen Christentums des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jhs. n. Chr. keine Beziehung bezeugt ist, läßt sich möglicherweise mit Clemens’ Weggang aus Alexandria zur Zeit der Verfolgungen begründen: Origenes könnte trotz seiner bereits in frühen Jahren aufgefallenen Intelligenz zu jung gewesen sein, um bei Clemens zu lernen; vgl. R. v. d. Broek, *School*, 199.

Die wechselnde Terminologie für die Einrichtung und deren vage Beschreibung ist schon früh aufgefallen und wurde als Hinweis auf mangelnde Informationen interpretiert. Als erster übte G. Bardy Kritik an der Darstellung des Eusebius.⁶²⁹ Dabei verwies er auch auf das große Interesse des Eusebius an einer Kontinuität kirchlicher Lehrtradition im Dienste einer ununterbrochenen und korrekten Überlieferung der christlichen Lehren.⁶³⁰ A. Knauber bezeichnete daher den Bericht des Eusebius als nachträgliche Projektion: „Eusebius verlegt die Verhältnisse, wie sie zu seiner Zeit bestanden, unbesehen in die Anfänge zurück.“⁶³¹

Dennoch haben diese Äußerungen in der Forschung dazu geführt, die Existenz der kirchlich sanktionierten Schule unter Origenes, die nicht umstritten ist, bereits für die Zeit von Pantainos, zumindest aber von Clemens anzunehmen. Entgegen der Terminologie des Eusebius ist dabei regelmäßig von einer *Katechetenschule* die Rede, von der dieser aber zu keinem Zeitpunkt spricht. Der Begriff Katechese-Schule (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλείον) findet sich erst für die Einrichtung des Origenes.⁶³²

Dem Bericht des Eusebius ist zu entnehmen, daß er bereits für Clemens' Zeiten von einer schulischen Einrichtung in Alexandria ausgeht, die sich auch der Katechese gewidmet habe. Beschrieben wird das Unternehmen aber erst für die Zeit unter Origenes, für die Eusebius zuverlässige Informationen vorgelegen zu haben scheinen. Dabei zeigt sich, daß an dieser Schule eine wissenschaftliche Belehrung für Anfänger und Fortgeschrittene stattgefunden hat, wie sie dem philosophischen Schulbetrieb des Neuplatonismus entsprochen hat.⁶³³ C. Scholten gesteht zwar zu, an dieser Einrichtung seien auch solche Christen unterrichtet worden, die gerade Katechumenen gewesen seien. Der Begriff τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλείον dürfe aber nicht zu der Annahme verleiten, dort habe die Vorbereitung auf die Taufe stattgefunden – womit er sich eingeständenermaßen gegen die „gesamte Forschung“ wendet.⁶³⁴ Dabei verweist er auf die Tatsache, daß κατήχησις noch nicht *terminus technicus* für die Katechume-

⁶²⁹ G. Bardy, *Origines*, 67–69; 74; ders., *L'histoire*; vgl. auch R. v. d. Broek, *School*, 197–205; U. Neymeyr, *Lehrer*, 42–45; A. Jakab, *Ecclesia*, 91–106, verteidigt die Position Bardys, ohne einen so wichtigen Beitrag wie C. Scholten, *Katechetenschule*, überhaupt nur wahrzunehmen.

⁶³⁰ G. Bardy, *Aux origines*, 78f.

⁶³¹ A. Knauber, *Katechetenschule*, 245 Anm. 11.

⁶³² *Eus. hist. eccl.* 6,3,3; 6,26; am Rande sei auf den Bericht des Philippus von Side (1. Hälfte des 5. Jhs. n. Chr.) hingewiesen, der in einem Auszug aus dem 14. Jh. im Codex Baroccianus Graecus 142 (Oxford) vorliegt (fol. 216f.). Darin wird mit einigen Abweichungen von den bekannten Tatsachen vom Aufenthalt des nachmaligen Apologeten Athenagoras in Alexandria, seiner Bekehrung und seiner Begründung der dortigen christlichen Schule gesprochen. Dort sei Clemens sein Schüler und Nachfolger gewesen; zitiert und diskutiert bei A. Le Boulluec, *Schule*, 588f.; während dieser Text in der Regel als unzuverlässig angesehen wird, vertritt B. Pouderon seine Glaubwürdigkeit; vgl. B. Pouderon, *Le témoignage*.

⁶³³ Vgl. C. Scholten, *Katechetenschule*, 18–29.

⁶³⁴ Vgl. C. Scholten, *Katechetenschule*, 29–31.

nenunterweisung ist, sondern im weiteren Sinne von „Belehrung“ zu verstehen sei.⁶³⁵ Das trifft zwar im allgemeinen zu, nicht aber für Clemens, dessen Ausführungen über den *Paidagogos* die Katechese als Ort der Taufvorbereitung kenntlich machen.⁶³⁶ Interessanterweise versucht Scholten auch nicht, den *Paidagogos* in das von ihm gezeichnete Bild einer theologischen Hochschule einzufügen. Dagegen kommt A. v. d. Hoek gerade aufgrund ihrer Untersuchung des Begriffs *κατήχησις* im *Paidagogos* zu dem Ergebnis, bei Clemens seien katechetische Belehrung, biblische Ausbildung sowie theologische und philosophische Diskussionen in einer Einrichtung miteinander verbunden gewesen.⁶³⁷

Die von Clemens erteilte wissenschaftliche Belehrung schließt eine katechetische Tätigkeit an der Schule nicht aus. Sollte es tatsächlich eine mündliche Vorform des *Paidagogos* gegeben haben, die dann aufwendig literarisch bearbeitet worden ist, müßte Clemens selbst in der Belehrung der Katechumenen tätig gewesen sein. Dies könnte durchaus auch an seiner Schule geschehen sein. Hierauf weisen die wohlhabenden Adressaten des *Paidagogos* hin. In diesem Falle wäre die Bemerkung zutreffend, *Alexandreia* liefere das einzige Beispiel für einen schulischen Katechumenat.⁶³⁸ Angesichts der sich zur Zeit des Clemens erst herausbildenden Formen des Katechumenats ist diese Möglichkeit keineswegs von vornherein auszuschließen.⁶³⁹ Eine solche schulische Katechese müßte parallel zu anderen Formen der präbaptismalen Unterweisung für sozial niedriger stehende Christen stattgefunden haben, da natürlich auch diese Christen einer Einführung in christliches Leben bedurft hätten. Wenn auch A. Knauber das „akademische Katechumenat“ der alexandrinischen Schule gerade nicht in der Taufvorbereitung, sondern in der Missionierung gebildeter Nichtchristen sieht und die eigentliche Katechese einem anderen, nämlich kirchlichen Rahmen zuweisen möchte,⁶⁴⁰ muß man doch die Möglichkeit ins Auge fassen, daß auch die präbaptismale Unterweisung an dieser Schule stattgefunden hat.

Sollten dagegen an der clementinischen Schule tatsächlich alle Christen unabhängig von ihrer sozialen Stellung belehrt worden sein, ließe sich mutmaßen, Clemens habe parallel für seine wohlhabenden und gebildeten Adressaten, die neben der Taufvorbereitung auch wissenschaftliche Vorlesungen gehört haben, ein auf ihre Bedürf-

⁶³⁵ C. Scholten, *Katechenschule*, 31.

⁶³⁶ Siehe oben 2.4.2.

⁶³⁷ A. v. d. Hoek, *School*, 67–71.

⁶³⁸ Vgl. W. Liebeschuetz, *Hochschule*, 898 („Erstaunlicherweise ist eine institutionalisierte Schule zur Unterrichtung von Taufbewerbern nur für Alexandrien belegt“).

⁶³⁹ Dies scheint C. Scholten, *Katechenschule*, 30 mit Anm. 92, aber zu tun.

⁶⁴⁰ A. Knauber, *Katechenschule*, 262, sagt über die schulische Tätigkeit des Origenes in Caesarea, über die wir anhand der Dankrede des Gregorios Thaumaturgos (Greg. Thaum. pan. Orig. pass.) informiert sind: „Wahrscheinlich hat die von Gregor geschilderte ‚Schule‘ des Origenes vorderhand als privates Unternehmen neben der offiziellen kirchlichen Katechese existiert, und ähnliches gilt wohl auch von dem Schulbetrieb des Clemens zu Alexandrien.“

nisse abgestelltes Werk verfaßt, das ihr Katechumenat begleitet hat. Dies ist aber nicht wahrscheinlich, da arme Christen nicht die Gelegenheit gehabt haben dürften, eine Schule zu besuchen.

Eine ähnliche Annahme wäre freilich auch für einen im Gottesdienst verorteten Katechumenat möglich: Clemens könnte ergänzend zur präbaptismalen Unterweisung für einen gehobenen Kreis von Katechumenen, der zugleich an seiner Schule wissenschaftliche Vorträge gehört hat, den *Paidagogos* als Begleithandbuch verfaßt haben. Dies würde mit der Beobachtung Scholtens für die Zeit des Origenes zusammenpassen, an der sogenannten Katechetenschule habe es zwar Katechumenen, aber keine präbaptismale Unterweisung gegeben. Dabei könnte übrigens offen bleiben, ob Clemens selbst die Katechumenen im Gottesdienst unterwiesen hat oder ob er aus den Erfahrungen der Schule heraus das Buch verfaßt hat. Ohne weitere Zeugnisse über die Schule oder den Katechumenat von Alexandria wird sich kaum entscheiden lassen, welche der skizzierten Möglichkeiten zutrifft.

Man muß ohnehin vorsichtig sein, sich unter Begriffen wie Schule oder Katechumenat allzu festgefügte, eine klar umrissene Einrichtung vorzustellen. Bei der Schule ist weniger an eine christliche Akademie oder eine Art Hochschule zu denken als an einen interessierten Hörerkreis, der sich um einen Lehrer und Seelenführer versammelt.⁶⁴¹ Die Kirche befindet sich an der Wende zum 3. Jh. n. Chr. erst in der Entwicklung zu einer gefestigten Institution. Das gilt, wie gezeigt wurde, für die innere Ausgestaltung des alexandrinischen Christentums, das aus vielen Gruppierungen bestanden zu haben scheint.⁶⁴² In ganz besonderem Maße gilt dies aber auch für die äußeren Verhältnisse der christlichen Gemeinden: Das Christentum war eine verbotene Vereinigung, die in unregelmäßigen Abständen gewaltsamen Übergriffen von Seiten der Bevölkerung und der römischen Statthalter ausgesetzt war. Privatbesitz der Kirche als Institution war noch nicht möglich. Auch wenn Clemens als erster Autor bezeugt, es würden eigens zum Zweck des Gottesdienstes errichtete Bauten entstehen, darf man sich darunter keine Prachtbauten vorstellen. Die großen Basiliken Roms werden erst mehr als ein Jahrhundert später unter Konstantinus entstehen. Die älteste archäologisch bezeugte Kirche – jene von Dura Europos – entstand durch den Umbau

⁶⁴¹ U. Neymeyr, *Lehrer*, 93–95, der den Begriff „Schule“ mit „einem festen Schülerkreis, einer bestimmten Lehrtradition sowie einer Sukzession von Lehrern“ verbindet, vertritt die Ansicht, Clemens habe sich nicht als Leiter einer Schule verstanden, aber einen festen Schülerkreis gehabt; vgl. R. v. d. Broek, *School*, 198–202: „There was no school, in the sense of a Christian academy, with a regular teaching programme“ (202); dagegen schlägt C. Scholten, *Katechetenschule*, 37, vor, anstatt von einer Katechetenschule besser von einer theologischen Hochschule zu sprechen; etwas vorsichtiger W. Liebeschuetz, *Hochschule*, 899, der in eingeschränktem Sinn „von einer Art christlicher Hochschulbildung“ sprechen zu können meint; zu Philosophenschulen im allgemeinen vgl. J.-M. André, *Les écoles*; zum spätantiken Bildungswesen vgl. J. Irmscher, *Inhalte*.

⁶⁴² Siehe oben 2.3.3.

eines Privathauses.⁶⁴³ Selbst einer gottesdienstlichen Taufvorbereitung dürfte also unter den Bedingungen der noch üblichen Hausgemeinden ein privater Charakter angehaftet haben. Der Unterschied zu einem privaten Schülerkreis mag vielleicht nicht allzu groß gewesen sein. Das wäre insbesondere dann zutreffend, wenn Clemens Priester gewesen sein sollte, was aber nicht festgestellt werden kann.⁶⁴⁴

Ein solcher privater Schülerkreis könnte außerdem unter den Bedingungen einer verfolgten Vereinigung ein angemessener und unauffälliger Rahmen gewesen sein, in dem sich christliches Leben entfaltet hat, da für das 1. und 2. Jh. n. Chr. auch bei Nichtchristen eine gehobene private Lehrtätigkeit bezeugt ist.⁶⁴⁵ Neben den bei Clemens zu erwartenden interessierten Nichtchristen, von denen der *Protreptikos* ein Zeugnis abzulegen scheint,⁶⁴⁶ könnte sich bei ihm ein Kreis von wohlhabenden Katechumenen und Christen eingefunden haben, dessen Interessen und Fragen der *Paidagogos* und *Quis dives salvetur* widerspiegeln.

Unter diesen Bedingungen ist es nicht notwendig, die Schule als kirchliche Einrichtung anzusehen. Private christliche Lehrer hat es auch im Rom des 2. Jhs. n. Chr. gegeben, wo Iustinus und Hermas Unterricht erteilt haben.⁶⁴⁷ Es spricht daher nichts dagegen, der Darstellung bei Eusebius zu vertrauen, derzufolge die Schule erst unter Origenes offiziell von Bischof Demetrius beauftragt worden ist.⁶⁴⁸ Diese Beauftragung bedeutete kirchliche Anerkennung und sollte einen berühmten christlichen Lehrer in die Kirche integrieren. Angesichts des regen wissenschaftlichen Betriebs in Alexandria mag eine weitere Absicht gewesen sein, durch die Beauftragung die Schule des Origenes gegenüber anderen christlichen, möglicherweise stärker gnostizistischen Schulen herauszuheben. Wie C. Scholten dargelegt hat, hatte dies aber keine Veränderung der Tätigkeit des Origenes zur Folge, der lediglich als freier Lehrer eine kirchliche Bestätigung erhalten hat.⁶⁴⁹ Wenn Scholten es darüber hinaus als plausibel annimmt, bereits Pantainos und Clemens seien durch den gleichen Bischof Demetrius kirchlich beauftragt oder bestätigt worden,⁶⁵⁰ so kann dies anhand der Quellen nicht belegt werden.

⁶⁴³ Siehe oben 2.3.3.

⁶⁴⁴ Siehe dazu unten 2.4.5.

⁶⁴⁵ Siehe etwa Dion Chrys. 32,8.

⁶⁴⁶ A. Knauber, Katechetenschule, sieht das wissenschaftliche Programm der Schule als Ausdruck missionarischen Interesses und somit auch Nichtchristen als deren Adressaten.

⁶⁴⁷ Vgl. etwa P. Lampe, Christen, 219–245, insbesondere 238–240.

⁶⁴⁸ Eus. hist. eccl. 6,3,8.

⁶⁴⁹ C. Scholten, Katechetenschule, 31.

⁶⁵⁰ C. Scholten, Katechetenschule, 35.

2.4.5. Clemens und die Kirche

A. v. d. Hoek hat in die Diskussion über die kirchliche Bindung der clementinischen Schule das Argument eingebracht, diese Schule sei eine kirchliche Einrichtung gewesen, da Clemens einer Bibliothek bedurft habe, die v. d. Hoek in einer bischöflichen Einrichtung zu finden meinte.⁶⁵¹ Dieses Argument überzeugt aber nicht. Auch wenn sicher richtig ist, daß Clemens für sein literarisches Schaffen eine Bibliothek zur Verfügung gestanden haben muß, in der auch christliche Autoren vertreten waren, so beweist dies nicht die Existenz einer *bischöflichen* Bibliothek. Und sollte es eine solche Bibliothek gegeben haben, wäre damit noch nicht die kirchliche Bindung der clementinischen Schule bewiesen. Clemens hätte diese Bibliothek nutzen können, ohne die Eigenständigkeit seines Schülerkreises aufzugeben. Außerdem muß man fragen, wie so nicht auch freie philosophische Lehrer über eine eigene Bibliothek christlicher Literatur hätten verfügen können? Von Origenes etwa wird berichtet, er habe seine philosophischen Bücher verkauft,⁶⁵² was belegt, daß er privaten Buchbesitz hatte. Das könnte auch bei Clemens der Fall gewesen sein: Über seine Vermögensverhältnisse ist nichts bekannt, er war aber jedenfalls zu ausgedehnten Reisen und Studien in der Lage. Auch seine pagane Bildung, die er offensichtlich bereits vor den Reisen zu seinen christlichen Lehrern genossen hat, scheint nahezu legen, daß er sich nicht um die Bestreitung seines Lebensunterhaltes sorgen mußte.⁶⁵³ Ob diese Möglichkeit auf eigenem Vermögen beruhte oder – wie bei Origenes⁶⁵⁴ – der Unterstützung durch einen wohlhabenden Patron zu verdanken war,⁶⁵⁵ mag offen bleiben. Es ist aber keineswegs unmöglich, daß ihm finanzielle Mittel zur Verfügung gestanden haben, die ihm die Anschaffung einer Sammlung der biblischen Schriften sowie christlicher und viel-

⁶⁵¹ A. v. d. Hoek, *How Alexandrian*, 190f.

⁶⁵² Eus. hist. eccl. 6,3,9.

⁶⁵³ Es ist nicht bekannt, ob Clemens Honorar für seinen Unterricht nahm; in Clem. Alex. protr. 94,2 heißt es lediglich: „Unentgeltlich (ἀμισθί) wird dir Gott geoffenbart werden. Die Wahrheit wird nicht verschachert“; ob daraus wie von U. Neymeyr, *Lehrer*, 95, auf kostenfreien Unterricht geschlossen werden sollte, ist ungewiß; allerdings war dieser – in der Folge der paulinischen Praxis, die religiöse Belehrung nicht gegen Lohn zu betreiben (Apg 20,33–35) – unter christlichen Lehrern verbreitet: siehe Iust. dial. 58,1 (Iustinus lehre unentgeltlich – ἀμισθός); Eus. hist. eccl. 6,3,9 (Origenes habe als Lehrer von dem Verkauf seiner Bibliothek gelebt); die Belehrung gegen Geld wird gelegentlich kritisiert: Iust. dial. 2,3 (ein peripatetischer Lehrer); Herm. Mand. 11,12 (falsche Propheten); zu Iustinus vgl. P. Lampe, *Christen*, 239f.

⁶⁵⁴ Siehe Eus. hist. eccl. 6,2,13 (reiche Gönnerin); 6,23,2 (Ambrosius habe die Ausgaben für das Schreibbüro des Origenes bestritten).

⁶⁵⁵ L. M. White, *Scholars*, 331f., folgert dies aus Clemens' Bemerkungen zu Beginn von *Quis dives salvetur*, auf ein Einkommen verzichten zu wollen (siehe Clem. Alex. q. d. s. 1,1). Dies lasse darauf schließen, daß eine Lobrede auf seinen Gönner eigentlich von ihm erwartet worden wäre.

leicht auch jüdischer Literatur ermöglichte. Die pagane Literatur stand ihm ohnehin in den alexandrinischen Bibliotheken zur Verfügung.

Die kirchliche Bindung der clementinischen Schule kann auch nicht – wie gerne angenommen – aufgrund des *Paidagogos* bewiesen werden: Am Ende der Schrift heißt es in den Ausgaben und Übersetzungen, der Lehrer (διδάσκαλος) übernehme nun die Belehrung, „Schule aber ist diese Kirche (διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία)“.⁶⁵⁶ Jedoch ist der Begriff διδασκαλεῖον eine unnötige Konjekture von Schwartz, die allgemein akzeptiert worden ist.⁶⁵⁷ A. v. d. Hoek hat aber zurecht auf den tatsächlichen Wortlaut des Textes nach den Handschriften hingewiesen: εἰς καλὸν δὲ ἡ ἐκκλησία, „Die Kirche ist für das Gute“.⁶⁵⁸ Wie aber für Origenes gezeigt wurde, hatte die kirchliche Beauftragung keine Auswirkungen auf seine Lehrtätigkeit. Daher kann in Zukunft von der Frage abgesehen werden, ob die theologische Schule des Clemens eine kirchliche Institution gewesen ist: Sie bestand nicht aufgrund kirchlicher, sondern aufgrund privater Aktivität. Wenn sich die Kirche diese private Schule zunutze machte, hatte dies dem Anschein nach keinerlei Rückwirkungen auf den Lehrbetrieb. Die Clemens oft vorgeworfene mangelnde Kirchlichkeit⁶⁵⁹ wäre dann nicht notwendig Folge seines persönlichen Verhältnisses zur Kirche, sondern könnte ebensogut Konsequenz seines Schulbetriebes gewesen sein: In diesem spielten philosophische Fragen, nicht aber kirchliche Existenz die vorrangige Rolle.

Aber schon die Behauptung, Clemens zeige ein distanziertes Verhältnis zur Kirche, ist unzutreffend.⁶⁶⁰ Wie bereits oben gezeigt wurde, verweist sein *Paidagogos* deutlich auf eine Tätigkeit im Rahmen der Katechese. Es wurde ebenfalls auf Bereiche des kirchlichen Lebens hingewiesen, zu denen er sich äußert, etwa zu Taufe, Agapefeier, Eucharistie oder dem Verhalten mancher Christen nach dem Gottesdienst. Darüber hinaus hat U. Neymeyr auch auf die Erwähnung kirchlicher Ämter aufmerksam gemacht⁶⁶¹ und insgesamt verdeutlicht, daß von einer Distanz gegenüber der Kirche nicht die Rede sein kann.⁶⁶²

⁶⁵⁶ Clem. Alex. paed. 3,98,1.

⁶⁵⁷ Siehe GCS 12=Clemens, Bd. 1, 289, Apparat z. St.; zuletzt noch M. Marcovich/J. C. M. v. Winden; ebenso C. Mondésert/C. Matray; M. Merino/E. Redondo; in den Anmerkungen der beiden letztgenannten Ausgaben wird diese Passage sogar interpretiert, ohne auch nur auf die Konjekture hinzuweisen.

⁶⁵⁸ A. v. d. Hoek, School, 64f.

⁶⁵⁹ Vgl. etwa R. Trevijano, Early Christian Church, 475 (Clemens sei der am wenigsten kirchliche Kirchenvater gewesen).

⁶⁶⁰ Zu Clemens' Verhältnis zur Kirche vgl. R. B. Tollinton, Clement, Bd. 2, 102–164.

⁶⁶¹ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 1,37,3; 3,63,1; 3,97,2 (Erwähnung von Presbytern, Bischöfen, Diakonen und Witwen – in dieser Reihenfolge); vgl. U. Neymeyr, Episkopoi; ders., Presbyteroi.

⁶⁶² Vgl. U. Neymeyr, Lehrer, 86–93; daher ist es auch unzutreffend, wenn R. Trevijano, Early Christian Church, 475, behauptet, für Clemens sei christliche Existenz weniger von der

In den gleichen Kontext gehört die Frage, ob Clemens ein geweihter Presbyter gewesen ist. Auch hierbei handelt es sich ja um ein Problem, das die Nähe von Clemens zur Kirche betrifft. Bereits oben wurde ein bei Eusebius wiedergegebener Brief erwähnt, in dem Bischof Alexander Clemens als seligen Presbyter (μακάριος πρεσβύτερος) bezeichnete.⁶⁶³ Wohl in seiner Folge nannte auch Hieronymus Clemens einen Presbyter.⁶⁶⁴ Das führte zu der lange Zeit vertretenen Annahme, Clemens sei Priester gewesen, die zuerst von H. Koch kritisiert wurde,⁶⁶⁵ aber noch heute in der Forschung zu finden ist.⁶⁶⁶ Aber die Bezeichnung als „seliger Presbyter“ im Brief des Alexander kann auch im Sinne von „gefeierter Lehrer“ zu verstehen sein.⁶⁶⁷ Denn das Wort Presbyter meinte zu dieser Zeit keineswegs notwendig geweihte Priester. Auch andere Bedeutungen wie etwa „Traditionsträger“ waren möglich.⁶⁶⁸

Von der Tätigkeit des Clemens in der Kirche Alexanders sagt dieser, sie habe die Gemeinde „gestärkt und vergrößert“.⁶⁶⁹ Dies scheint auf auf Predigtstätigkeit hinzuweisen, es könnte sich aber auch um andere Aktivitäten wie etwa eine freie Lehrtätigkeit gehandelt haben. Hierfür mußte Clemens nicht notwendig Presbyter sein, vielmehr konnte er auch als Laie Vorträge halten und sogar in der Kirche predigen. Ein Bericht bei Eusebius über Predigten des noch nicht zum Presbyter geweihten Origenes verdeutlicht, daß diese Praxis durchaus möglich war, auch wenn sie Kritik erfahren konnte.⁶⁷⁰ Es läßt sich auch behaupten, die Beauftragung des Clemens, einen Brief an die Gemeinde Antiocheias zu überbringen, habe der Botschaft nur dann ein größeres Gewicht verleihen können, wenn Clemens Priester gewesen wäre.⁶⁷¹ Ob dies aber

Kirche geprägt gewesen als vielmehr von rechter Erziehung, Wissen und geistlicher Perfektionierung des Einzelnen.

⁶⁶³ Eus. hist. eccl. 6,11,6.

⁶⁶⁴ Hier. vir. ill. 38 (*Alexandrinae ecclesiae presbyter*); epist. 70,4; darüber hinaus gibt Hieronymus in seiner *Apologie gegen die Bücher des Rufinus* (401 n. Chr.) anscheinend die Worte des Rufinus von Aquileia (um 345–411/412 n. Chr.) wieder, der Clemens ebenfalls als Presbyter der alexandrinischen Kirche bezeichnet zu haben scheint: siehe Hier. adv. Rufin. 2,17 (*Clementem quoque Alexandrinae ecclesiae presbyterum*).

⁶⁶⁵ Vgl. A. Koch, Klemens.

⁶⁶⁶ So etwa P. Nautin, *Lettres*, 117f.; A. Méhat, *Étude*, 55–58; in letzter Zeit etwa A. v. d. Hoek, *School*, 77–79, die vorsichtig formuliert: “there seems to be no compelling reason not to translate it [das Wort πρεσβύτερος] ‘priest’”; 86; A. Jakab, *Ecclesia*, 131–133; zuletzt A. Le Boulluec, *Schule*, 585f.

⁶⁶⁷ Vgl. H. Koch, Klemens, 45f.; M. Mees, *Frühe Christengemeinde*, 119.

⁶⁶⁸ Vgl. LSJ s. v.; Lampe s. v.; A. Jakab, *Communauté*, 132; es ist methodisch nicht zulässig, Clemens’ Sprachgebrauch des Wortes πρεσβύτερος zur Erhellung des Begriffs im Alexander-Brief heranzuziehen, wie dies A. v. d. Hoek, *School*, 77 Anm. 95, zu tun scheint.

⁶⁶⁹ Eus. hist. eccl. 6,11,6.

⁶⁷⁰ Eus. hist. eccl. 6,19,16–18.

⁶⁷¹ Vgl. A. Le Boulluec, *Schule*, 585; P. Nautin, *Lettres*, 118, der von einem Zuwachs an Ansehen (*surcroît de considération*) spricht.

zutreffend ist und ob die Beauftragung überhaupt dieser Absicht entsprang, kann schlechterdings nicht beurteilt werden. Es ist aber anzunehmen, daß diese Behauptung einem modernen Verständnis des Priestertums entspringt.

Auch Clemens' eigene Schriften wurden herangezogen, um sein Priestertum zu beweisen. Die wichtigste Textstelle findet sich im *Paidagogos*. Clemens zählte sich dem überlieferten Text zufolge in seiner Interpretation einer Passage aus dem ersten Korintherbrief⁶⁷² zugleich zu Schafen, das heißt einfachen Christen, und zu Hirten, das heißt den Gemeindevorstehern.⁶⁷³ Eine alte Konjektur von Arcerius, die auf der Annahme beruhte, Clemens könne sich nicht zugleich beiden Gruppen zugehörig fühlen, ordnete Clemens allein den Hirten zu, also den Priestern.⁶⁷⁴ H. Koch bemerkte hierzu richtig, dieser Eingriff in den Text beruhe auf einer *petitio principii*, nämlich auf der Annahme, Clemens sei Priester gewesen. Dagegen sei die Konjektur O. Stählin's viel überzeugender,⁶⁷⁵ so daß die entsprechende Stelle laute:

„Wie wäre es also nicht nötig anzunehmen, daß der Apostel unter der Milch der Unmündigen dies meint und daß er, wenn Hirten die Vorsteher der Gemeinde nach dem Vorbild des guten Hirten, die Schafe aber wir sind, nicht auch die Folgerichtigkeit in der Verwendung des sinnbildlichen Ausdrucks wahr, wenn er den Herrn Milch der Herde nennt?“⁶⁷⁶

Beide Konjekturen stellen bei minimalen Eingriffen einen sinnvollen Text her. Eine Beurteilung, welche angemessener ist, ist allein anhand dieser Stelle nicht möglich. Bereits F. Quatember hatte auf diesen Fehler Kochs hingewiesen.⁶⁷⁷ Ob eine Konjektur überhaupt notwendig ist, bleibt dahingestellt. Trotzdem wird bis heute eben diese Stelle als Beweis dafür herangezogen, daß Clemens Priester gewesen sei.⁶⁷⁸ Aber weder beweist noch widerlegt sie es.⁶⁷⁹ Es ist zumindest beachtenswert, daß Eusebius selbst Clemens nirgends als Presbyter bezeichnet, womöglich weil der Sprachgebrauch zu seiner Zeit bereits deutlicher festgelegt war als noch zur Zeit des Bischofs Alexander.

⁶⁷² 1 Kor 3,2 („Milch gab ich euch zu trinken statt fester Speise, denn diese konntet ihr noch nicht vertragen“).

⁶⁷³ Clem. Alex. paed. 1,37,3 (εἴ τε ποιμένες ἐσμέν ... τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς).

⁶⁷⁴ τὰ δὲ πρόβατα ὑμεῖς; vgl. GCS 12=Clemens, Bd. 1, 112 z. St.

⁶⁷⁵ ἐσμέν sei durch Dittographie des vorangehenden ποιμένες entstanden und müsse daher eigentlich μέν heißen; H. Koch, Klemens, 43.

⁶⁷⁶ Clem. Alex. paed. 1,37,3.

⁶⁷⁷ F. Quatember, Lebenshaltung, 15 („Ist die Stelle unsicher, dann ist sie es für alle“).

⁶⁷⁸ A. Le Boulluec, Schule, 586 mit Anm. 82; in 585 nennt er außerdem Clem. Alex. paed. 3,101,3 als weiteren vermeintlichen Hinweis, ohne daß aber ein solcher erkennbar wäre. Denn die Stelle lautet: „Nachdem uns aber der Erzieher in die Kirche aufgenommen und uns seiner eigenen Fürsorge, der des Logos, der Lehrer und Aufseher über alles ist, übergeben hat [...]“; dagegen erwähnt er zwar auch strom. 6,106,2, diskutiert diese Passage aber nicht als mögliche Infragestellung eines realen Priestertums des Clemens.

⁶⁷⁹ A. Le Boulluec, Schule, 585.

Weder dessen Brief noch die Äußerungen bei Hieronymus noch Clemens' eigene Schriften beweisen, daß er Priester gewesen ist. Wenn auch weitere plausible Überlegungen beigebracht werden können, so muß doch letztlich festgestellt werden, daß ein eindeutiges Urteil aufgrund der vorliegenden Quellenlage nicht möglich ist, weder für die Zeit in Alexandria noch für die Zeit in Jerusalem.⁶⁸⁰ Denn die vermeintliche Plausibilität der Argumente gründet in modernen Vorstellungen über die Abgrenzung von Klerikern und Laien, ohne daß aber die tatsächlichen Verhältnisse in der alexandrinischen Kirche an der Wende zum 3. Jh. n. Chr. bekannt wären. Es ist völlig zutreffend, was A. Le Boulluec sagt:

„Die Überlegungen des Clemens über das Priestertum spiegeln einen Zustand der Kirche wider, wo die Autorität unter Lehrern und Priestern aufgeteilt werden konnte, ohne dass es strikte Abgrenzungen zwischen den Aufgaben gegeben hätte. Es handelte sich vielmehr um eine Gruppe, in der die persönlichen, durch spirituelle Führung geregelten Beziehungen vorrangig waren.“⁶⁸¹

Warum er aber im unmittelbaren Anschluß daran dieses Urteil wieder zurücknimmt und behauptet, dies treffe „ohne Zweifel nicht mehr auf die Situation in Alexandrien zu“, wird nicht überzeugend begründet.

2.4.6. Frauen als Leserinnen und männliche Sichtweise

P. Brown vertritt die Ansicht, Clemens wende sich mit dem *Paidagogos* an christliche Familienväter Alexandrias. Deren Fragen und Interessen vertrete er, unter anderem auch in innerchristlichen Kontroversen.⁶⁸² Wendet sich Clemens mit seinen *Paidagogos* aber auch direkt an Frauen als Leserinnen? Das ist auf den ersten Blick unklar.⁶⁸³ Offensichtlich werden zahlreiche Anweisungen zum Verhalten von Frauen gegeben.⁶⁸⁴ Die Frage ist daher, ob sich Clemens mit diesen Normen an Männer wendet, die sie ihren Ehefrauen vermitteln sollten, oder ob Clemens die christlichen Frauen direkt anspricht. Ist der *Paidagogos* im Umfeld der Katechese lokalisiert, dann ist

⁶⁸⁰ Vgl. U. Neymeyr, *Lehrer*, 47f.; 93; bei allen offenen Fragen ist aber eines gewiß: Clemens ist nicht Bischof von Alexandria gewesen, wie A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, 229, behauptet, auch wenn F. Quatember, *Lebenshaltung*, 15 Anm. 13, die alexandrinischen *πρεσβύτεροι* als eine Art Weihbischöfe ansehen möchte.

⁶⁸¹ A. Le Boulluec, *Schule*, 587.

⁶⁸² P. Brown, *Keuschheit*, 150f.

⁶⁸³ Zur sozialen und rechtlichen Situation der Frau in Alexandria und Ägypten vgl. J.-P. Broudhoux, *Marriage*, 140–142; S. B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*; dies., *Women in Roman Egypt*; vgl. auch J. Rowlandson (Hg.), *Women*; A. Jakab, *Ecclesia*, 126–128, spricht zwar über Frauen, stellt sich aber die hier formulierte Frage nicht.

⁶⁸⁴ Insbesondere der Teil über Kleidung, Schmuck und Schönheit (Clem. Alex. paed. 2,102,2–3,14,2).

zunächst auch die direkte Ansprache an Frauen zu erwarten, die ebenso wie Männer an der Katechese teilnahmen. Aber rechnete Clemens mit Leserinnen seiner Schrift? Es ist hier nach Hinweisen im Text zu suchen, die diese Frage beantworten helfen.⁶⁸⁵

So sagt Clemens am Ende des ersten Buches von den Geboten des Herrn, sie seien

„nützlich sowohl für uns selbst als auch für unsere Nächsten (οἱ πῆλας). Denn auch die sich auf die letzteren beziehenden wenden sich wieder zu uns selbst zurück, wie der Ball wegen des Abprallens auf den Werfenden zurückspringt.“⁶⁸⁶

Hiermit ist aber keine indirekte Adressierung der Normen angesprochen, mit den Nächsten sind nicht die Ehefrauen der männlichen Adressaten gemeint. Vielmehr geht es an dieser Stelle darum, daß auch das Verhalten gegenüber dem Nächsten – etwa die Wohltätigkeit – nicht nur für diesen, sondern auch für den Wohltäter selbst nützlich ist. In einer weiteren Passage des ersten Buches bemerkt Clemens ausdrücklich, die Tugend sei für Männer und Frauen dieselbe:

„Denn wenn beide nur *einen* Gott haben, so haben beide auch nur *einen* Erzieher; eine und dieselbe ist die Kirche, die Sittsamkeit, das Schamgefühl ist eines, die Nahrung ist gemeinsam, die Ehe verbindet beide, Atmen, Sehen, Hören, Erkennen, Hoffen, Gehorchen, Lieben, alles ist gleich. Bei welchen aber die Lebensführung (βίος) gemeinsam ist, bei denen ist auch die Tugend und die Erziehung (ἀγωγή) gemeinsam.“⁶⁸⁷

Ganz deutlich werden hier – ähnlich wie bei Musonius⁶⁸⁸ – an Männer und Frauen die gleichen Anforderungen hinsichtlich ihrer Lebensführung gestellt.⁶⁸⁹ Dabei wird auch bemerkt, daß sie gemeinsam erzogen werden.⁶⁹⁰ Diese Ausführungen sind mit Blick auf die Katechese als „Sitz im Leben“ gut zu verstehen.⁶⁹¹ Damit ist aber eine direkte Adressierung der Frauen als Leserinnen des Werkes immer noch nicht belegt.

Die Art, in der Anweisungen für Frauen gegeben werden, erweckt den Eindruck, als würde über Frauen geredet, nicht aber als würden sie direkt angesprochen.⁶⁹²

⁶⁸⁵ Das meist maskuline grammatikalische Genus von Nomina, Adjektiven und Partizipien schließt keineswegs aus, daß auch Frauen angesprochen werden.

⁶⁸⁶ Clem. Alex. paed. 1,103,1.

⁶⁸⁷ Clem. Alex. paed. 1,10,1f., das Zitat 1,10,2; siehe auch Strom. 4,59,1–3; vgl. dazu J. Behr, *Asceticism*, 179f.

⁶⁸⁸ Siehe Mus. 3f.; vgl. M. C. Nussbaum, *Musonius*, 221–246; dies., *Incomplete Feminism*, 283–326.

⁶⁸⁹ Vgl. hierzu E. Conde Guerri, *Mujer*; D. Kinder, *Clement*; H. König, *Beobachtungen*.

⁶⁹⁰ Begründet wird dies im folgenden (mit Verweis auf Lk 20,34f.) dadurch, daß die Trennung in zwei Geschlechter durch die Begierde begründet und Kennzeichen allein der irdischen, nicht aber der himmlischen Existenz sei: Clem. Alex. paed. 1,10,3.

⁶⁹¹ Daß für Männer und Frauen die gleichen Normen gelten, wird auch mit Blick auf die Bedürfnisse hinsichtlich Kleidung, Essen und Trinken festgestellt. Daher sollen diese Bedürfnisse auch grundsätzlich auf die gleiche Weise befriedigt werden (Clem. Alex. paed. 2,106,4–2,107,1), wobei im einzelnen leichte Unterschiede gemacht werden dürfen (2,107,3; 2,111,1).

⁶⁹² Siehe etwa Clem. Alex. paed. 3,58,1 (Freiheit der Frauen einschränken).

Allerdings kann das gleiche bei an Männer gerichteten Anweisungen beobachtet werden.⁶⁹³ Diese Männer können aber auch mit einem inklusiven „wir“ angeredet werden.⁶⁹⁴ Insgesamt kann Clemens' Neigung festgestellt werden, seinen Adressaten „die Frauen“ gegenüberzustellen. Dies weist auf männliche Adressaten hin.

Es gibt aber einige Ausnahmen. So spricht Clemens einmal von Frauen, die sich schmückten, und möchte in diesem Zusammenhang die Worte des Aristophanes wiedergeben, „die ganz deutlich das Gemeine *eurer* Unkenntnis des Guten zeigen“.⁶⁹⁵ Hier werden eindeutig Frauen direkt angesprochen – und zwar ausschließlich Frauen, wie die von Aristophanes beschriebenen Praktiken deutlich machen.⁶⁹⁶ Ebenso klar ist eine weitere Stelle. In seiner Zusammenfassung der Anweisungen zum Schmuck sagt Clemens zu den Frauen, „so soll denn *euer* Handgelenk mit einem heiligen Schmuck geziert sein“.⁶⁹⁷

Die Tatsache, daß offensichtlich auch Frauen zu den direkten Adressaten des Clemens gehören, wird durch eine weitere Beobachtung gestützt. Es gibt nämlich an zwei Stellen Hinweise darauf, daß Clemens christliche Frauen anspricht, die anscheinend nichtchristliche Ehemänner haben. So wendet sich Clemens einmal an Frauen, „die nicht das Glück hatten, einen maßvollen beziehungsweise verständigen (σώφρων) Mann zur Ehe zu bekommen“.⁶⁹⁸ Wenn sich auch aus dieser Stelle allein nicht klar ergibt, ob damit ein sich unmoralisch verhaltender Christ oder ein Nichtchrist gemeint ist,⁶⁹⁹ macht eine weitere Stelle letzteres wahrscheinlich. Mit einem Zitat aus dem ersten Petrusbrief spricht Clemens dort nämlich von Frauen, deren Männer nicht dem Logos gehorchten. Diese könnten aber durch den Wandel ihrer Frauen für den Logos gewonnen werden.⁷⁰⁰ Zumindest die letzte, wahrscheinlich aber beide Stellen müssen sich direkt an Frauen wenden, da es die Art, in der über deren Ehemänner gesprochen wird, unwahrscheinlich macht, Clemens könne sich an diese Männer selbst richten.

Es kann daher als Kennzeichen der clementinischen Tugendlehre festgehalten werden, daß ebenso wie bei Musonius an Männer und Frauen grundsätzlich die glei-

⁶⁹³ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 3,15,1ff.

⁶⁹⁴ Siehe etwa Clem. Alex. paed. 3,58,2 („wir“ sind ohne Frauen auf dem Land).

⁶⁹⁵ Clem. Alex. paed. 2,124,1 (τὸ φορτικὸν ὑμῶν τῆς ἀπειραγαθίας) (Hervorhebung von mir).

⁶⁹⁶ Clem. Alex. paed. 2,124,2 (Zitat CAF 1, 474–477) (Hervorhebung von mir); es handelt sich um ein Fragment aus einem verlorenen Stück mit dem Titel *Thesmophoriazusen* (nicht das erhaltene Stück gleichen Namens).

⁶⁹⁷ Clem. Alex. paed. 2,129,1.

⁶⁹⁸ Clem. Alex. paed. 3,57,2.

⁶⁹⁹ Unentschieden auch H.-I. Marrou, Anm. z. St.; M. Merino/E. Redondo, Anm. z.St., gehen davon aus, daß es sich „ohne Zweifel“ um einen Nichtchristen handele, ohne dies zu begründen.

⁷⁰⁰ Clem. Alex. paed. 3,66,3 (Zitat 1 Petr 3,1–4). Daß es sich hierbei um ein Zitat handelt, widerlegt keineswegs, daß auch Clemens sich an Frauen richtet: Indem er das Zitat wiedergibt, macht er sich dessen Inhalt zu eigen.

chen Anforderungen gestellt⁷⁰¹ und beide Geschlechter als Adressaten des *Paidagogos* angesprochen werden. Sowohl Männer als auch Frauen wurden als mögliche Leser in Betracht gezogen. Dies soll aber nicht die Tatsache in Frage stellen, daß die in dieser Schrift zum Ausdruck kommende Sichtweise auf das Verhalten der Christen grundsätzlich männlich geprägt ist.⁷⁰²

⁷⁰¹ Auch für Frauen gilt die Forderung der sogenannten Kardinaltugenden (Clem. Alex. paed. 3,64,1).

⁷⁰² Vgl. H. König, Beobachtungen, 166–187.

3. Die Beurteilung des Körpers

3.1. Der Körper im *Paidagogos*: Das Proömium des zweiten Buches (2,1,1–3)

Clemens reflektiert zu Beginn des zweiten Buches des *Paidagogos* das Programm, das er in diesem und im dritten Buch verfolgen will. Der Charakter dieser Reflexion und ihre klare inhaltliche Abgrenzung zu den sich anschließenden Ausführungen¹ läßt ihre Bezeichnung als Proömium gerechtfertigt erscheinen, auch wenn dies in der Forschung nicht üblich ist. Clemens befaßt sich am Ende des ersten Buches mit dem notwendigen und dem pflichtgemäßen Verhalten für das irdische Leben (τὸ ζῆν) und für das auf die jenseitige Welt ausgerichtete glückliche Leben (τὸ εὖ ζῆν).² Im unmittelbaren Anschluß daran sagt er im Proömium des zweiten Buches:

„Indem wir unser Ziel im Auge behalten und die Schriften mit Rücksicht auf die für unsere Lebensführung nützliche Erziehung auswählen, müssen wir in großen Zügen skizzieren, wie in seinem ganzen Leben der sein muß, der Christ genannt wird. Wir müssen also mit uns selbst beginnen und zeigen, wie wir unser Leben angemessen ordnen sollen. Mit Rücksicht auf das Ebenmaß unserer Schrift müssen wir also davon sprechen, wie sich jeder einzelne von uns zu seinem eigenen Körper (σῶμα) verhalten oder vielmehr wie er ihn richtig lenken muß. Denn immer, wenn jemand ausgehend von den äußeren Dingen (τὰ ἐκτός) und von dem Wandel des Körpers (σῶμα) selbst auf das Denken (διάνοια) hingeführt wurde und durch den Logos die Anschauung darüber genau kennengelernt hat, was der Natur gemäß dem Menschen eigen ist, wird er zu der Einsicht gekommen sein, sich nicht um die äußeren Dinge zu bemühen, sondern das, was dem Menschen eigen ist, das Auge der Seele (ὄμμα τῆς ψυχῆς), zu läutern und sein Fleisch (σάρξ) zu reinigen (ἀγνίζειν). Denn was könnte demjenigen, der sich völlig davon freigemacht hat, wodurch er noch Staub ist, auf dem Wege zum Verständnis (κατάληψις) Gottes förderlicher sein als er selbst?“³

¹ Diese beginnen unmittelbar danach mit den Anweisungen für die Ernährung.

² Clem. Alex. paed. 1,103,2.

³ Clem. Alex. paed. 2,1,1–3; eine Diskussion der Übersetzung O. Stählin's sowie ein eigener Versuch findet sich bei F. Quatember, *Lebenshaltung*, 133f. mit Anm. 178–180; ἀγνίζειν wird in den deutschen Übersetzungen mit „heiligen“ wiedergegeben (O. Stählin; ebenso F. Quatember), meint aber eigentlich die Reinigung in einem durchaus kultisch verstandenen Kontext (daher auch „weihen“); vgl. Bauer/Aland s. v.; Lampe s. v.; „heiligen“ hieße ἀγιάζειν, was Clemens in einem sehr ähnlichen Zusammenhang schreibt (Clem. Alex. Strom. 3,47,1); siehe auch 3,59,4 (der Tempel des Heiligen Geistes werde durch ἐγκράτεια geheiligt); paed. 2,20,1 (Heiligung an Leib und Seele durch die Eucharistie); 2,109,3.

Ausgangspunkt sind für Clemens offensichtlich „die Schriften“: Seine ausgiebige Bezugnahme auf pagane, jüdische und christliche Autoren sowie auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments wird gleich zu Beginn des Proömiums angesprochen. Dabei ist klar erkennbar, daß Clemens nach eigenem Verständnis keine eigenen Anweisungen formuliert, sondern seine Aufgabe lediglich in der Auswahl des bereits Vorhandenen sieht.

Der Körper wird in diesem kurzen exponierten Abschnitt gleich dreimal erwähnt, zweimal mit dem Wort σῶμα und einmal mit dem Wort σάρξ bezeichnet.⁴ Dies soll den Leser darauf aufmerksam machen, welche bedeutende Stellung der Körper in Clemens' Ausführungen zur christlichen Moral einnimmt. Er erklärt in dieser Passage seine Absicht, im weiteren Verlauf der Schrift darzustellen, wie ein Christ sich gegenüber seinem Körper zu verhalten habe. Dies ist nach Clemens' eigenem Bekunden offenbar der zentrale Gegenstand der lebenspraktischen Normen, die in den beiden folgenden Büchern entfaltet werden und die eine christliche Lebensweise skizzieren. Die christliche Existenz ist demnach in den Augen des Alexandriners in besonderem Maße durch das richtige Verhältnis gegenüber dem Körper gekennzeichnet, das ein Verhältnis der Lenkung und Leitung ist.

Clemens konstatiert für Christen eine Bewegung von den äußeren Dingen und vom Wandel des Körpers hin auf das Denken. Diese Bewegung ist verbunden mit einem Lernprozeß, der durch den Logos angestoßen wurde. Als Folge dieses Prozesses dürfe sich der Christ nicht um die äußeren Dinge bemühen, sondern solle das den Menschen kennzeichnende Auge der Seele läutern und sein Fleisch reinigen. Dies ist es, was ihm wesensmäßig eigen ist. Clemens greift hier die platonische Trichotomie von Seele, Körper und allem Übrigen, das heißt den äußeren Dingen (τὰ ἑκτός), auf, die zugleich eine absteigende Hierarchie darstellt. Diese Sichtweise ermöglicht es ihm, dem Körper eine Mittelstellung zuzusprechen und ihn somit nicht als Widerpart der Seele anzusehen.

Zu einem besseren Verständnis dieser Passage des Proömiums ist eine genauere Untersuchung dessen notwendig, was Clemens unter den äußeren Dinge versteht. Eine erhellende Aussage hierzu findet sich in dem Abschnitt über die Kleidung:

„Der Herr selbst teilt seine Ermahnungen ein in solche, die sich auf die Seele, auf den Körper und drittens auf die äußeren Dinge beziehen. Er rät, sich des Körpers wegen die äußeren Dinge zu verschaffen und wegen der Seele den Körper zu pflegen (διοικεῖν).“⁵

Der Körper übt in dieser Perspektive eine dienende Funktion im Blick auf die Seele aus, die zwar die wichtigste Position einnimmt, aber auch auf den Körper angewiesen

⁴ Die paulinische Unterscheidung von σῶμα und σάρξ findet sich bei Clemens nicht in vergleichbarer Deutlichkeit, σάρξ wird weitgehend synonym für σῶμα benutzt; vgl. M. Merino/E. Redondo, Anm. 12 zu paed. 2,19,4; zum paulinischen Verständnis siehe unten 3.3.1.

⁵ Clem. Alex. paed. 2,102,3.

ist. Da der Körper diese Bedeutung hat, muß er durch die äußeren Dinge versorgt werden. Das Wohlergehen des Körpers, das durch die äußeren Dinge bewirkt wird, ist demnach nicht Zweck der Bemühungen des Lebens, sondern notwendiges Zugeständnis. Mit einem bekannten, Sokrates zugesprochenen Bonmot formuliert Clemens diesen Gedanken im Hinblick auf die Ernährung unmittelbar im Anschluß an das Proömium: Man solle nicht leben, um zu essen, sondern essen, um zu leben.⁶ Somit haben auch die äußeren Dinge im Blick auf die Seele eine dienende Funktion. Dieses dreistufige Modell von äußeren Dingen, Körper und Seele prägt unabhängig vom engeren Zusammenhang, in dem es formuliert ist,⁷ durchweg die Beurteilung von Körper und Welt bei Clemens. In ihm ist aufgrund des Nutzens für die Seele ein positives Verständnis von Körper und Welt angelegt, das eine grundsätzlich negative Beurteilung beider unmöglich macht.

Die eben herangezogene Passage ist noch in einer weiteren Hinsicht erhellend: Die äußeren Dinge dienen dem Körper und dieser dient der Seele. Auch die Hinwendung zum christlichen Leben spiegelt sich in dieser aufsteigenden Bewegung wider. Denn Clemens bemerkt im Proömium, die Christen würden von den äußeren Dingen und dem Wandel des Körpers zum Denken hingeführt. Der Lebenswandel als von den äußeren Dingen beeinflusstes Verhalten im Körper ist also nicht gleichgültig in jenem Prozeß, der zum christlichen Denken führt. Vielmehr dient er als erzieherisches Mittel hierfür. Der Lebenswandel muß in der Folge der Bekehrung zum Christentum eine Veränderung erfahren. Indem er sich aber verändert, wandeln sich auch die Einstellungen gegenüber den äußeren Dingen: Die bis ins einzelne gehenden Verhaltensnormen vermitteln eine innere Haltung, um die es im Prozeß der Zuwendung zum Christentum und in der persönlichen Entwicklung des einzelnen Christen geht. Dies ist eine grundlegende Funktion, die der Erzieher ausübt.

Während sich aber der Christ nicht mehr um die äußeren Dinge bemühen dürfe, ist eine Distanzierung vom Körper nicht notwendig. Der Körper wird zwar der geistigen Existenz gegenübergestellt und ihr untergeordnet, indem das Auge der Seele als eigentliches Merkmal des Menschseins bezeichnet wird. Es handelt sich aber nicht um eine dualistische Entgegensetzung, da eine Arbeit am Körper ebenso wie an der Seele gefordert wird: Denn es ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig, den Körper zu reinigen.⁸ Das Verhältnis, das gegenüber dem Körper hergestellt werden

⁶ Clem. Alex. paed. 2,1,4; siehe auch 2,14,6; strom. 7,87,2; Mus. 18b; Diog. Laert. 2,34; Gell. 19,2,7.

⁷ Explizit nennt Clemens die Kleidung, die zur dritten Gruppe der äußeren Dinge gehöre (Clem. Alex. paed. 2,102,5).

⁸ Dieser Gedanke erweist sich auch in anderen Werken als wichtig für Clemens; siehe nur Clem. Alex. strom. 6,60,2; q. d. s. 18,2 (ewiges Leben erhalte, wer den Körper rein und gottgemäß gebrauche).

soll, ist daher keines der Unterdrückung, sondern vielmehr gekennzeichnet durch die gute Lenkung (κατευθύνειν⁹).

Diese Lebensweise hat eine zutiefst religiöse Bedeutung, die durch das Ziel menschlicher Existenz begründet ist, Gott zu erkennen.¹⁰ Der Begriff „Staub“ verweist in diesem Zusammenhang auf die rein irdische und vergängliche Dimension körperlicher Existenz, von welcher der Christ losgemacht worden ist.¹¹ Damit scheint zwar eine abwertende Konnotation verbunden. Aber die körperliche Existenz wird damit nicht abgelehnt, vielmehr wird auf ihre unbestreitbare Vergänglichkeit hingewiesen, womit zugleich implizit der christliche Glaube an Auferstehung und ewiges Leben angesprochen ist.

Bedeutsamer ist aber die Aussage, jeder einzelne Christ könne sich selbst auf dem Weg seiner christlichen Existenz dienlich sein: Die eigene Lebensweise hilft dabei, sich Gott anzunähern. Sie bedeutet in dieser Welt notwendig ein Leben im Körper, wie Clemens am Ende des ersten Buches bemerkt. Dort heißt es mit Blick auf die Notwendigkeit, seine Frömmigkeit durch Taten des Pflichtgemäßen zu vollziehen:

„Und das Verhalten (πρᾶξις) des Christen ist die Unternehmung einer logosgemäßen Seele, begonnen aufgrund kluger Entscheidung und im Verlangen nach der Wahrheit, ausgeführt durch den [mit der Seele] verwachsenen und mitkämpfenden Körper (διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματος).“¹²

Der Annäherung an Gott dient auch die platonische Rede vom Auge der Seele.¹³ Damit wird der menschliche Geist bezeichnet, der das Göttliche betrachtet. Dieses Ziel christlicher Existenz beschreibt Clemens ähnlich an anderer Stelle, wo es um den Schlaf geht: Die Augen des verborgenen Menschen sollen dem Licht geöffnet werden und die Wahrheit anschauen. Gerade dies werde durch zu viel Schlaf verhindert.¹⁴

⁹ A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 29, übersetzt das Wort irreführend mit „in einen besseren Zustand bringen“: Dadurch wird der Aspekt der Kontrolle und Beherrschung des Körpers zugunsten desjenigen der Sorge für den Körper unzulässig verdeckt.

¹⁰ Clem. Alex. paed. 2,1,3; siehe auch 2,14,6 („Wir sind nicht geschaffen, damit wir essen und trinken, sondern damit wir zur Erkenntnis Gottes erschaffen seien“).

¹¹ Siehe Clem. Alex. paed. 1,98,2 (der Mensch sei aus Staub erschaffen); Clemens interpretiert in 1,8,2 eine Stelle aus Ps 102,14 LXX (die Menschen seien Staub) mit Bezug auf die Schwachheit des Fleisches; χοῦς ist auch der Staub, den sich Trauernde auf das Haupt streuen: siehe etwa Apk 18,19 (vgl. Bauer/Aland s. v.); diese Trauer verweist ebenfalls auf Tod und Vergänglichkeit.

¹² Clem. Alex. paed. 1,102,3; kaum mehr wiederzuerkennen in der Übertragung bei P. Brown, *Keuschheit*, 142: „Der Mensch ‚erlangt sein vorbestimmtes Ziel durch den Körper, den Gefährten und Verbündeten der Seele‘“; siehe dazu auch Xen. mem. 3,12,5 („ist doch zu allem menschlichen Tun der Körper erforderlich“).

¹³ Plat. rep. 533d; nochmals zitiert in Clem. Alex. paed. 2,81,1; siehe auch Epikt. diss. 3,22,18f. (wer ein wahrer Kyniker, d.h. ein stoischer Philosoph werden will, muß zuerst sein oberstes Seelenvermögen reinigen); 3,10,16.

¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,80,4.

Durch das rechte Verhältnis zum Körper wird also Clemens zufolge das Auge der Seele gereinigt, während der Körper im Fall unzureichender Kontrolle oder falscher Behandlung die Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes beeinträchtigt.¹⁵ Auf diese Weise wird die intensive Beschäftigung mit dem Körper theologisch begründet. Indem Clemens das im *Paidagogos* geforderte Verhalten zugleich als Folge der Hinwendung zum Christentum sowie als Mittel und Hilfe auf dem Weg des Christen zu Gott beschreibt, erhalten seine Normen einen eindeutig christlichen Charakter – auch wenn sie paganen Vorstellungen sittlichen Betragens nicht nur ähneln, sondern oftmals auch gleichen mögen.

Mit dieser Einleitung erläutert Clemens seine Position gegenüber dem Körper und erklärt das gesamte Leben (ὅλον τὸν βίον) der Christen zu einem zentralen Bestandteil christlicher Existenz auf dem Weg zu Gott. Dies ist ein Gedanke, der für die frühchristliche Literatur allgemein kennzeichnend war. Er verdeutlicht dabei, daß hierzu an entscheidender Stelle auch der Körper gehört: Die kasuistisch, teilweise pedantisch wirkenden Anweisungen selbst für die scheinbaren Nebensächlichkeiten des Alltags, die in den Büchern zwei und drei des *Paidagogos* ausgebreitet werden, erhalten durch diese Einleitung einen tiefen religiösen Ernst. Der Körper ist demnach das Medium, in dem und durch das der Christ sich auf dem Weg zu Gott bewähren muß.

Diese Erwägungen an einer solch exponierten Stelle müssen als deutlicher Hinweis des Autors auf seine Absichten verstanden werden. Ebenso wie die Häufigkeit, mit der das Wort „Körper“ (σῶμα) in den Büchern zwei und drei des *Paidagogos* vorkommt,¹⁶ unterstreichen sie die Beobachtung, daß den Anweisungen zum Lebensstil im *Paidagogos* eine Auseinandersetzung um das rechte Verhältnis des Christen zu seiner körperlichen Existenz zugrundeliegt.¹⁷ Zur genaueren Beurteilung dieser Tatsache ist daher ein Blick auf die Einstellungen zum Körper in paganer, jüdischer und christlicher Literatur erforderlich.

¹⁵ Dies ist ein Gedanke, der sich abgewandelt häufig in der paganen und christlichen Literatur findet; siehe als ein Beispiel unter vielen Plut. mor. 132a=De tuenda sanitate praecepta 18 (man solle solche Nahrung bevorzugen, welche das Denkvermögen – τὸ λογικόν – nicht beeinträchtigt).

¹⁶ Ein Blick in das Register der kritischen Ausgabe von Otto Stählin (GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. v. σῶμα 2) vermittelt einen ersten wenn auch unzureichenden, da sehr unvollständigen Eindruck.

¹⁷ Vgl. F. Quatember, Lebenshaltung, 133–135; hingewiesen sei auch auf Clemens' eigene knappe Beschreibung des *Paidagogos* in den *Stromateis*, einem seiner späteren Werke: „Schon früher hat unser in drei Bücher geteilter ‚Erzieher‘ die moralische und körperliche Erziehung von Kind auf (τὴν ἐκ παιδῶν ἀγωγὴν τε καὶ τροφήν) dargelegt“ (Clem. Alex. Strom. 6,1,3); zur Übersetzung vgl. LSJ und Gemoll s. v. τροφή; vgl. dagegen die Übersetzungen bei O. Stählin („Erziehung und Pflege“); A. Knauber, Handbuch, 313 („Erziehung und Heranbildung“); ebenso U. Neymeyr, Lehrer, 54.

3.2. Der Körper in der paganen Literatur

3.2.1. Frühe Entwicklungslinien

Seitdem die griechischen Philosophen begonnen hatten, den Menschen als eine Verbindung von Körper und Geist zu verstehen, mußten sie auch über die Beziehung beider Aspekte des Menschen nachdenken. Damit wurde das Verhältnis des Menschen zu seinen Begierden, deren Verbindung zu den Gegebenheiten des Körpers und schließlich auch der Körper an sich Gegenstand der moralischen Reflexion. Betrachtet man den Gang der Entwicklung in seinen wichtigsten Zügen, so zeigt sich, daß die Beschäftigung mit dem Körper im philosophischen Denken der Antike einen beachtlichen Wandel durchlebt hat, der als zunehmende Distanzierung vom Körper beschrieben werden kann, auch wenn die Gegenüberstellung von Seele und Körper nie zu einer vollständig vollzogenen Trennung geführt hat.¹⁸

In homerischer Zeit (2. Hälfte des 8. Jhs. v. Chr.) war der wohlgestaltete, trainierte und kraftvolle Körper wesentlicher Bestandteil des aristokratischen Menschenbildes. Körperpflege, Kampfspiele und Krieg machten einen großen Teil des Lebens adliger Männer aus.¹⁹ Dies ist jedenfalls der Eindruck, der durch die Epen Homers vermittelt wird. Das stete Streben um Ansehen (τιμή), das für die homerischen Aristokraten charakteristisch ist, drückt sich durch hervorragende Leistungen in der Ratsversammlung und durch körperliche Tüchtigkeit aus.²⁰ Die zentrale Rolle, die der Darstellung des wohlgeformten menschlichen Körpers in den bildenden Künsten zukommt, unterstreicht diese Auffassung.²¹ Dabei ist der Zusammenhang von Körperübung und Vorbereitung auf den Krieg deutlich zu erkennen. Mit der grundlegenden Bedeutung, welche Homers Epen als Basistext der griechischen Kultur annahmen, entfalteten auch das von ihm geschilderte Menschenbild und dessen aristokratisches Ideal einen anhaltenden Einfluß auf die Wertvorstellungen der Griechen. Aus all diesen Gründen konnte die Ausbildung der körperlichen Fähigkeiten zu einem zentralen Gegenstand der Erziehung Jugendlicher in den griechischen Städten werden. Sie ziel-

¹⁸ Zum folgenden vgl. E. Schweizer, Art. σῶμα κτλ., ThWNT 7 (1964), 1024–1091, hier 1025–1042; A. Koch, Leibesübungen; T. Borsche/F. Kaulbach, Art. Leib, Körper, in: HWPh 5 (1980), 173–185, hier 173–178; T. Borsche/R. Specht/T. Rentsch, Art. Leib-Seele-Verhältnis, in: a. a. O. 185–206, hier 185–188; H. Galsterer, ‚Mens sana‘.

¹⁹ Zu Kampfspielen siehe etwa die Leichenspiele für Patroklos (Hom. Il. 23,257ff.) und das Fest der Phäaken (Hom. Od. 8,97ff.); vgl. S. Laser, Sport, 6–88; zur Körperpflege siehe nur das Bad auf der Insel der Phäaken (Hom. Od. 6,198–228); vgl. S. Laser, Medizin, 135–164; zur Körperpflege siehe unten 4.6.

²⁰ Siehe nur Glaukos' Worte in Hom. Il. 6,208 („immer der erste zu sein, und vorzustreben vor andern“); dieses Herausragen ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ἀρετή („Bestheit“, erst später auch „Tugend“); vgl. O. Murray, Griechenland, 69f.

²¹ Vgl. J. Jüthner, Körperkultur, 45–47.

te auf den leistungsfähigen, körperlich voll ausgebildeten Mann als den καλὸς καγαθός, den schönen und guten Mann.

Ein Wandel trat mit dem langen Prozeß der „Entdeckung des Geistes“²² in vorsokratischer Philosophie und Reflexion ein, mit dem die Seele als eigenständige Einheit neben den Körper gestellt wurde. Diese Entdeckung machte eine Verhältnisbestimmung von Körper und Seele erforderlich, die zuungunsten des Körpers ausfiel. Orphische Einflüsse, von denen Platon berichtet, haben dazu geführt, den Körper als von der Seele getrennt anzusehen. Anders als bei Homer mit seinem ganzheitlichen Menschenbild erscheint der Mensch in der Orphik als ein Wesen, das in sterblichen Körper und unsterbliche Seele aufgeteilt ist. Kennzeichnend ist der Gedanke, daß die Seele zur Strafe an den Körper gefesselt sei. Dies ist das berühmte, auch von Clemens referierte Motiv vom Körper (σῶμα) als dem Grab (σῆμα) der Seele, das von der Orphik ausgehend über Platon seinen Siegeszug durch die abendländische Geschichte angetreten hat.²³

Einen weiteren Schritt in der Distanzierung vom Körper stellte auch die von Xenophanes (6. Jh. v. Chr.) vertretene Auffassung dar, Körper und Sinneswahrnehmungen täuschten den Menschen und nur der Geist führe zur Wahrheit. Solche nachhaltig wirkenden Ansichten hatten zur Folge, daß in der Erziehung der körperlichen Bildung nur noch der zweite Platz nach der Ausbildung der geistigen Fähigkeiten zugesprochen wurde.²⁴ Von diesem Zeitpunkt an ist in der paganen Antike und dann auch im Christentum die Sorge um die Seele immer der Beschäftigung mit dem Körper übergeordnet.

Den größten Einfluß auf das antike und damit auch auf das frühchristliche Menschenbild hatte das Werk Platons.²⁵ In der *Apologie des Sokrates* läßt Platon den Angeklagten sagen:

„Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe, zeigend, wie nicht aus dem Reichtum die Tu-

²² B. Snell, Entdeckung.

²³ Plat. *Krat.* 400b–c; Clemens zitiert diese Position in *Clem. Alex. strom.* 3,16,3f.; zum Verhältnis von Platon zur Orphik vgl. A. Bernabé, *Platone*; zur Orphik insgesamt vgl. C. Calame, *Art. Orphik, Orphische Dichtung*, in: *DNP* 9 (2000), 58–69.

²⁴ Diese Sichtweise wird im *Panegyrikos* des Isokrates ausgedrückt, wo anlässlich der olympischen Spiele die (für das Gemeinwohl eingesetzten) geistigen Fähigkeiten und die Bildung der Seele über die körperlichen Fähigkeiten und das Training der Athleten gestellt werden (*Isokr. or.* 4,1); hier spielt auch die Herausbildung des Berufssathletentums eine Rolle. Sie hat häufig Kritik erfahren und zu einer Schärfung des Bewußtseins für eine übertriebene Körperlichkeit beigetragen; vgl. A. Koch, *Urteil*, 35–38; S. Müller, *Volk*.

²⁵ Vgl. hierzu J. M. Dillon, *Rejecting the Body*; zur Rezeption vgl. E. K. Emilsson, *Soul-Body Dualism*.

gend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.“²⁶

Seele und Körper sind hier erkennbar voneinander geschieden, die Seele dem Körper übergeordnet, so wie die Güter der Seele den Gütern des Körpers übergeordnet sind. Dies ist aber nicht Ausdruck einer Feindschaft gegenüber dem Körper, denn die Vernachlässigung des Körpers wird bei Sokrates nicht verlangt, im Gegenteil.²⁷ Vielmehr drückt sich hierin eine Perspektive aus, die von der seelischen Tugend ausgeht und aus dieser die menschlichen Güter, zu denen auch die Gesundheit zu rechnen ist, folgen läßt. Impliziert ist hierbei die Forderung, die Seele solle stets Vorrang und Herrschaft über den Körper innehaben. Damit wird dann auch die Selbstbeherrschung, das heißt die Beherrschung des Körpers durch den Geist sowie die Beherrschung der niederen durch die höheren Seelenkräfte, zur notwendigen Grundlage jeder Tugend – ein Gedanke von immenser Tragweite, der für viele Kirchenväter und besonders für den platonisch geprägten Clemens von Alexandria kennzeichnend ist.

Aber auch die orphische Rede vom Leib als Gefängnis findet sich in den Worten des platonischen Sokrates wieder, der es für möglich hielt, „daß wir jetzt tot wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber.“²⁸ Bei Platon wird der unsichtbaren, unsterblichen und göttlichen Seele der sichtbare, sterbliche und menschliche Körper gegenübergestellt, der die Seele an der Erkenntnis hindert.²⁹ Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich vom Leib als einem Übel³⁰ zu lösen. Platon läßt daher Sokrates im *Phaidon* sagen:

„Also hierin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen.“ Und wenig später: „Und so lange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir soviel wie möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis der Gott uns selbst befreit.“³¹

Der Tod wird so zur Befreiung der Seele als dem wesentlichen Teil des Menschen. Dies sind die Anknüpfungspunkte für eine Leibfeindlichkeit, die sich später auf Platon stützen konnte, die aber bei Platon selbst keinen wirklichen Anhalt hat. Denn den hier zitierten Passagen stehen andere gegenüber, welche der Pflege des Körpers eine große Bedeutung beimessen. So heißt es etwa im *Timaios*:

„So ist denn dies das alleinige Heil für beide Teile, wenn man weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele übt [...]. Es muß also der, welcher die Wissenschaften oder sonst eine Geistesübung mit Anstrengung betreibt, zugleich auch dem Kör-

²⁶ Plat. apol. 30a–b.

²⁷ Siehe Xen. mem. 1,2,4; 3,12,1–8; siehe hierzu unten 4.6.

²⁸ Plat. Gorg. 493a.

²⁹ Plat. Phaid. 79b–80b; vgl. A. Havlicek, Auffassung.

³⁰ Plat. Phaid. 66b.

³¹ Plat. Phaid. 64c–65a; 67a; vgl. 63e–67b.

per die nötige Bewegung gewähren, indem er dem Turnen obliegt, und wiederum wer den Körper sorgfältig bildet muß zugleich auf die Regsamkeit der Seele bedacht sein, indem er auch der Musik und jeglicher wissenschaftlichen Bildung sich hingibt, wenn er mit Recht ein harmonisch durchgebildeter und ein guter und tüchtiger Mann heißen will.“³²

Der durch den *Phaidon* entstandene erste Eindruck der platonischen Beurteilung des Körpers ist also nicht zutreffend: Der Körper erhält nicht nur ein schwaches Recht zugesprochen, sondern die Sorge für ihn macht wesentlich einen ganzheitlich gebildeten Menschen aus. Das spiegelt sich auch in der *Politeia* wider, in welcher die Erziehung der Wächter in einen musischen (geistigen) und einen gymnastischen (körperlichen) Teil unterteilt ist. Beiden Teilen der Erziehung wird also in Platons Schrift breiter Raum gewidmet, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß das körperliche Training unter anderem den Mut, also eine seelische Tugend, fördern, die Sorge für einen wohlgestimmten Körper also in großem Maße mit Blick auf die Seele erfolgen solle.³³ W. Jaeger urteilte vor diesem Hintergrund über die platonische Haltung gegenüber dem Körper:

„Wenn Plato im ‚Phaidon‘ die Abkehr der Seele von der Leibes- und Sinnenwelt fordert, damit sie sich sammle zur Betrachtung rein abstrakter Wahrheiten, so gibt der Geist der gymnastischen Paideia im ‚Staate‘ dazu die richtige Ergänzung. Beide Bilder zusammengehalten ergeben erst den ganzen Plato.“³⁴

Es waren aber insbesondere die sich im *Phaidon* ausdrückenden Ansichten Platons, welche großen Einfluß auf das frühe Christentum entwickelten, sei es vermittelt durch Mittel- beziehungsweise Neuplatonismus³⁵ oder sei es durch eine direkte Rezeption wie bei Clemens von Alexandria, der die Schriften Platons selbst gelesen hat.³⁶

Für Clemens spielte die Auffassung des großen Platonschülers Aristoteles (384–322 v. Chr.) über den Körper dagegen keine Rolle. Aristoteles vertrat eine eher ganzheitliche Position zum Verhältnisses von Leib und Seele, indem er die Seele als die formgebende Kraft des Leibes betrachtete.³⁷ Allerdings hatte Aristoteles in einer anderen Hinsicht großen Einfluß auf Clemens, nämlich durch seine Lehre vom mittleren Maß (μεσότης).³⁸ Eine allgemeine Hochschätzung der rechten Mitte existierte in Griechenland seit archaischer Zeit. In der hippokratischen Medizin spielt das mittlere

³² Plat. Tim. 88b–c.

³³ Vgl. J. M. Dillon, *Rejecting the Body*, 82f.

³⁴ W. Jaeger, *Paideia*, Bd. 2, 308.

³⁵ Vgl. E. K. Emilsson, *Dualism*, 5333–5341; J. Dillon, *Middle Platonists*; D. O’Brien, *Plotinus*; S. R. L. Clark, *Plotinus*; vgl. darüber hinaus C. Elsas, *Weltablehnung*, 108–112.

³⁶ Vgl. H.-I. Marrou, *Introduction*, 73; zum christlichen Platonismus vgl. E. v. Ivánka, *Plato Christianus*; zu Clemens vgl. S. R. C. Lilla, *Clement*; D. Wyrwa, *Platoaneignung*.

³⁷ Auf lateinisch in der klassischen Formel *anima forma corporis*; auf die unterschätzten Verbindungen von Clemens und Aristoteles machte aufmerksam E. A. Clark, *Use of Aristotle*.

³⁸ Vgl. H. Schilling, *Mesotes*; H. Ottmann, *Art. Mesotes*, in: *HWPPh* 5 (1980), 1158–1161; D. S. Hutchinson, *Ethics*, insbesondere 217–219; M.-H. Gauthier-Muzellec, *Aristote*; M. Meier, *Art. Mesotes*, in: *DNP* 8 (2000), 37f.

Maß in den diätetischen Anweisungen eine wichtige und für die Philosophie einflußreiche Rolle.³⁹ Bei Platon, vor allem aber bei Aristoteles wird die Lehre von der Mesotes zu einer der Grundlagen der Ethik.⁴⁰ Aristoteles definierte die Mesotes als Mitte zwischen Übermaß (ὑπερβολή) und Mangel (ἐλλειψις). Tugendhaft sei jenes Verhalten, das zwischen zwei extremen Positionen die rechte Mitte zu wahren wisse.⁴¹ So sind etwa in bezug auf den Umgang mit Geld Verschwendung und Kleinlichkeit die Extreme, die rechte Mitte ist die Großzügigkeit.⁴² Es klingt wie eine Erläuterung dieser Lehre, wenn Clemens schreibt:

„Gut ist die mittlere Lage (ἡ μέση κατάστασις) in allen Dingen, nicht am wenigsten aber bei der Einrichtung der Mahlzeiten; denn die äußersten Gegensätze (ἀκρότητες) sind immer gefährlich, die mittleren Zustände dagegen gut (μεσότητες δὲ ἀγαθαί).“⁴³

Clemens demonstriert damit aufs deutlichste die Bedeutung der aristotelischen Mesoteslehre für seine Moralvorstellungen und Verhaltensnormen.

Starken Einfluß auf das clementinische Denken hatte neben Platon und der aristotelischen Maßethik auch die Stoa, in der die Herrschaft der Seele als Herrschaft der Vernunft (λόγος) beschrieben wurde.⁴⁴ Danach ist es Aufgabe des Menschen, sich aufgrund seines Logos die richtigen Urteile darüber zu bilden, was ihm und seinem Körper widerfährt. Den äußeren Eindrücken soll der Mensch gleichgültig gegenüberstehen. Dazu gehört auch alles, was den Körper betrifft. Die Affekte des Körpers sind als unvernünftige Regungen zu unterdrücken, das Ideal der Stoa stellt die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) dar. Damit ist nicht Gefühllosigkeit gemeint, sondern eine Haltung, bei der sich der Mensch im Sinne einer Herrschaft der Vernunft nicht von Gefühlen, Trieben oder Leidenschaften bestimmen läßt.⁴⁵ Dabei konnte die Haltung gegenüber dem Körper durchaus differieren: Einer ausgeprägten Geringschätzung von Körper und Sinnenwelt bei Chrysippos, dem Nachfolger des Schulgründers Zenon, steht eine stärkere Beachtung des Körpers als Organ des Logos bei Panaitios sowie

³⁹ Vgl. H. Kalchreuter, Mesotes, 35–38; zur Diätetik siehe unten 4.3.

⁴⁰ Zu Platon siehe etwa Plat. rep. 619a (für die rechte Lebensweise wird gefordert, „ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem Übermäßigen nach beiden Seiten hin zu hüten“).

⁴¹ Aristot. eth. Nic. 1106a 26–1109b 27.

⁴² Aristot. eth. Nic. 1107b 8–10.

⁴³ Clem. Alex. paed. 2,16,4; vgl. Cic. off. 1,35 (*mediocritas optima est*).

⁴⁴ In den einschlägigen Untersuchungen über das Verhältnis christlicher Autoren zur Stoa spielt die praktische Beurteilung des Körpers keine Rolle; vgl. etwa J. Stelzenberger, Beziehungen; M. Spanneut, Stoïcisme, zur Anthropologie vornehmlich als Lehre von der Seele 133–176, zu Fragen der Zeugung 177–197; siehe insbesondere den Abschnitt über Medizin 197–203; M. Pohlenz, Stoa, 400–461, zu Clemens 414–423; M. L. Colish, Stoic Tradition.

⁴⁵ Vgl. A. Bodson, Morale, 28–31; M. Pohlenz, Stoa; A. A. Long, Philosophy, 107–209; M. Forschner, Ethik; R.W. Sharples, Stoics, 59–81.

aufgrund der Beeinflussung der Affekte durch den Körper bei Poseidonios gegenüber.⁴⁶

3.2.2. Die Stoa der Prinzipatszeit

Damit ist die Darstellung bei den stoischen Autoren der Prinzipatszeit angelangt.⁴⁷ P. Brown hat die charakteristische pagane Einstellung dieser Zeit zum Körper als „wohlwollenden Dualismus“ bezeichnet, in dem die Seele „dem Körper als dem untergeordneten ‚Anderen‘ des Ich“ zwar in Distanz, aber nicht in Ablehnung oder gar Feindseligkeit gegenüberstehe. Daher versuche der Weise nicht, seine körperlichen Bedürfnisse zu unterdrücken, sondern sie zu befriedigen, indem die Seele eine „sanfte Gewalt über den Körper“ ausübe und sich nicht dessen Bedürfnisse aufzwingen lasse, wodurch sie an der Schwäche des Körpers teilhätte. Diese Haltung habe eine übermäßige Beschäftigung mit dem Körper – sei es in Form von Hingabe an dessen Begierden oder im Gegenteil als prahlerische Askese – verhindert.⁴⁸

Nun ist es zwar richtig, daß sich bei den prinzipatszeitlichen Stoikern keine leibfeindliche Askese findet. Die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers wird weitgehend akzeptiert. Die Art und Weise, wie dabei über den Körper gesprochen wird, erscheint aber oftmals so stark abwertend, daß kaum von generellem Wohlwollen dem Körper gegenüber geredet werden kann. Betrachtet man nämlich die Einstellung des Stoikers Epiktetos (etwa 55–etwa 135 n. Chr.), so stellt man eine deutliche Distanz zum Körper fest, der einmal als die „schroff dualistische Antithese“ der Seele bezeichnet worden ist.⁴⁹ Eine Betrachtung von Epiktetos, dem Schüler von Musonius, ist auch deshalb so interessant, weil er mit seiner Konzentration auf die praktische Ethik⁵⁰ – nicht nur in seinem moralischen *Handbüchlein* (*Encheiridion*) – einige Verhaltensforderungen erhebt, die in großer Nähe zu jenen des Clemens stehen.⁵¹ Der Blick auf das zugrundeliegende Verhältnis der Normen zum Umgang mit dem Körper

⁴⁶ Vgl. A. Koch, Urteil, 50–54.

⁴⁷ Als Überblick zur Stoa vgl. B. Inwood (Hg.), Companion.

⁴⁸ P. Brown, Keuschheit, 40f.; eine prahlerische (kynische) Askese (κενοδοξία κυνική) wird auch abgelehnt in Clem. Alex. paed. 2,78,1; siehe unten 4.7.2.

⁴⁹ M. Pohlenz, Stoa, Bd. 1, 327–341, insbesondere 335f., das Zitat 335; zu Epiktetos vgl. immer noch A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa; ders., Ethik; ders., Epictet und das Neue Testament; vgl. außerdem J. Hershbelt, Stoicism; A. Jagu, La Morale, 2169f.; 2190–2192; A. A. Long, Epictetus, zum Körper insbesondere 156–162.

⁵⁰ Vgl. M. Pohlenz, Stoa, 328.

⁵¹ Vgl. etwa Epikt. ench. 39 mit Clem. Alex. paed. 3,39,1; vieles von Epikt. ench. 33 findet sich auch bei Clemens; vgl. auch M. Spanneut, Art. Epiktet, in: RAC 5 (1962), 599–681, hier 633–640.

sowie zu dessen Beurteilung verdeutlicht jedoch bei allen Gemeinsamkeiten klare Unterschiede in der jeweiligen Moral.

Man kann an den verschiedensten Stellen in den von Flavius Arrianus angefertigten Aufzeichnungen der *Unterredungen* (*Dissertationes*) von Epiktetos abwertende Aussagen zum Körper finden: Dieser stelle die Gemeinsamkeit des Menschen mit den Tieren dar, er sei eine beschwerliche, verdrießliche und unnütze Fessel, etwas Unterwürfiges und von Natur aus nur toter Stoff, ein Nichts – oder, wie es bereits ganz zu Beginn der *Unterredungen* heißt, „kunstvoll zusammengefügt⁵² Lehm“. Er sei dem Menschen fremd⁵³ und bloß anvertraut so wie ein Pferd, um das man sich kümmern müsse,⁵⁴ wobei die körperlichen Bedürfnisse nur nebenbei zu befriedigen seien.⁵⁵ Der wahre Kyniker, der große Ähnlichkeit mit dem stoischen Weisen aufweist, solle zu sich sagen: „Der Leib geht mich nichts an, seine Teile gehen mich nichts an. Der Tod? der mag kommen, wenn er will, dem ganzen Leibe oder nur einem Teile desselben.“⁵⁶ Nur widerwillig scheint Epiktetos die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse einzuräumen. Der Philosoph solle für das ihm eigene oberste Seelenvermögen (*τὸ ἡγεμονικόν*) sorgen und nicht für die äußeren Dinge wie Nahrung und Körper, bei denen man nie ohne zureichenden Grund handeln solle.⁵⁷ An anderer Stelle macht der Stoiker deutlich, daß für ein naturgemäßes sittliches Leben die völlige Distanzierung von den äußeren Dingen notwendig sei,⁵⁸ als deren Bestandteil der Körper bei Epiktetos erscheint: Die trichotomische Terminologie wird in eine dichotomische Perspektive überführt. In der Gegenüberstellung der Seele einerseits sowie der äußeren Dinge und des Körpers andererseits wird letzterer daher entschieden abgewertet.⁵⁹

Wenn Epiktetos aber doch ein gesundes Aussehen der Philosophen fordert, so liegt dies lediglich an der beabsichtigten Wirkung auf andere, nicht aber an der Wertschätzung der Gesundheit an sich.⁶⁰ Denn der gesunde Körper des Philosophen solle den Zuhörern beweisen, daß dieser von der empfohlenen einfachen Lebensweise kei-

⁵² Epikt. diss. 1,3,3; 1,9,11–13; 3,22,40f.; 3,10,15; 4,11,27; 3,22,41; 1,1,11; 4,11,27; zum Einfluß von Epiktetos auf Arrian vgl. P. A. Brunt, Epictetus.

⁵³ Epikt. ench. 1,1 (man könne daher nicht über den Körper gebieten); siehe dazu 19,2 (man solle alles verachten, worüber man nicht gebieten könne).

⁵⁴ Epikt. diss. 4,11,16f.

⁵⁵ Epikt. ench. 41.

⁵⁶ Epikt. diss. 3,22,21; vgl. J. Hershbell, Stoicism, 2155f.

⁵⁷ Epikt. diss. 3,10,16.

⁵⁸ Epikt. diss. 1,4,18 (Fortschritte mache, wer die äußeren Dinge gänzlich fahren lasse); ench. 13 (wer sich um die äußeren Dinge kümmere, vernachlässige zwangsläufig seine sittlichen Grundsätze).

⁵⁹ A. A. Long, Epictetus, 158, weist darauf hin, daß der Dualismus von Körper und Seele nicht in metaphysischem, sondern in ethischem Sinne zu verstehen sei: Die abschätzigen Äußerungen über den Körper sind Ausdruck der Priorität der Seele.

⁶⁰ Siehe hierzu unten 4.2.1.

nen Schaden nehme. Ähnliches gilt auch für die Körperpflege, die vor allem mit der Wirkung auf andere Menschen begründet wird.⁶¹ Das Epitheton „wohlwollend“ verdient diese Einstellung gegenüber dem Körper kaum: Epiktetos nimmt die Sorge für den Körper allenfalls als lästige Pflicht an oder macht sie seinen werbenden Absichten dienstbar. Ein positives Element der Beurteilung ist hier nicht zu erkennen.

Noch abschätziger klingt, was der Stoiker Marcus Aurelius (121–180 n. Chr.) in seinen *Selbstbetrachtungen* über den Körper zu sagen mußte.⁶² Der Körper, so der Princeps, sei dem Menschen nur zu eigen, insofern man für ihn zu sorgen habe.⁶³ Der Mensch bestehe aus der leitenden Vernunft (ἡγεμονικόν) sowie dem wenigen Fleisch, das man verachten solle und das dem Menschen enge Grenzen setze.⁶⁴ Der Körper als der unedlere und sterbliche Teil des Menschen sei bloßer Moder und Verwesung, Fäulnis, ein bloßer Leichnam, eine tote und verwesliche Masse.⁶⁵ Das Leben sei nur Einschließung der edlen Vernunft in ein unwürdiges Gefäß⁶⁶ – oder explizit Epiktetos zitierend: „Ein Seelchen bist du, von einem Leichnam belastet.“⁶⁷ Allerdings wird der Eindruck, den diese Zeugnisse von Marcus Aurelius hinterlassen, durch die Bemerkung seines Arztes Galenos relativiert, der Princeps habe sich intensiv mit Körperpflege und sportlicher Übung befaßt.⁶⁸ Galenos' Aussage warnt somit davor, die von einem scheinbar pessimistischen Grundton geprägten Aussagen des Princeps' in Anweisungen für den Umgang mit dem Körper übersetzen zu wollen. P. Hadot hat daher die Ansicht vertreten, der von vielen Wissenschaftlern angenommene Pessimismus des Princeps sei in Wirklichkeit der Versuch einer nüchternen physikalischen Beschreibung der Wirklichkeit, die sich gerade um Freiheit von Werturteilen bemühe.⁶⁹ Dies ändert aber nichts daran, daß sich Marcus Aurelius in einer Art über seinen vergänglichen Körper äußern kann, die, wie noch zu zeigen sein wird, bei dem Christen Clemens nicht denkbar ist.

Eine weniger distanzierte Position findet sich bei Seneca,⁷⁰ der die Sorge für den Körper wenn auch nur in beschränktem Maße keineswegs in Frage stellt:

⁶¹ Epikt. diss. 3,22,86f.; 4,11,14–16; 4,11,22–24; siehe dazu unten 4.6.1.

⁶² Vgl. P. A. Brunt, Marcus; M. Pohlenz, Stoa, Bd. 1, 341–354; E. Asmis, Stoicism, 2239f.; R. B. Rutherford, Meditations; P. Hadot, Innere Burg; K. Rosen, Marc Aurel, 133–142.

⁶³ M. Aur. 12,3; vgl. Epikt. diss. 4,11,16f.

⁶⁴ M. Aur. 2,2; 5,33.

⁶⁵ M. Aur. 11,19; 8,37; 9,36; 9,24; 10,33; 2,17.

⁶⁶ M. Aur. 3,3; vgl. 7,67; 7,68; 8,27; 10,38.

⁶⁷ M. Aur. 4,41; bei Epiktetos nicht überliefert; vgl. P. Hadot, Innere Burg, 103f.

⁶⁸ Gal. De sanitate tuenda 5,12.

⁶⁹ Vgl. P. Hadot, Innere Burg, 231–250; zur Krankheit des Princeps vgl. K. Luchner, Philiatroi, 307–336.

⁷⁰ Zu Seneca vgl. H. Cancik, Untersuchungen; M. Rozelaar, Seneca; P. Grimal, Macht; G. Maurach, Seneca; ders., Seneca als Philosoph; P. Veyne, Weisheit; E. Hachmann, Führung; M. Fuhrmann, Seneca; B. Schönegg, Epistulae.

„Ich gestehe, angeboren ist uns die Liebe (*caritas*) zu unserem Körper; ich gestehe, wir üben über ihn Vormundschaspflichten aus. Nicht bestreite ich, daß man mit ihm Nachsicht haben muß – daß man sein Sklave sein muß, bestreite ich [...]. So müssen wir uns verhalten, nicht als ob wir wegen des Körpers leben müßten, sondern als ob wir es nicht könnten ohne den Körper [...]. Es gelte ihm auf das gewissenhafteste unsere Sorge (*diligentissime cura*), in der Form dennoch: wenn es fordert die Vernunft, wenn die Würde, wenn die Treue (*ratio, dignitas, fides*), muß er ins Feuer geschickt werden.“⁷¹

Liebe und äußerste Sorgfalt gegenüber dem Körper sprechen eine grundsätzlich positive Sprache. Die Prioritäten aber sind immer deutlich gesetzt: Die Sorge für den Körper findet dort ihre Grenze, wo höhere Werte wie Vernunft, Würde und Treue berührt sind. Für diese muß man auch den Tod auf sich zu nehmen bereit sein.

Der clementinischen Haltung ähnelt am meisten jene von Musonius Rufus.⁷² Auch wenn er der Lehrer des Epiktetos war, unterscheiden sich die Ansichten von Lehrer und Schüler nach Ausweis ihrer Tradenten deutlich. Musonius äußert sich zum Körper, als er auf die Übungen (*ἄσκησις*) eines Philosophiestudenten zu sprechen kommt:

„Da der Mensch weder nur Seele ist noch nur Körper, sondern ein aus diesen beiden zusammengesetztes Wesen, muß sich der Übende um beides kümmern, jedoch mehr um das Bessere, wie sich das gehört, das heißt um die Seele; aber auch um das andere, wenn kein Teil des Menschen verkümmern soll. Denn es muß auch der Körper des künftigen Philosophen zu den Leistungen des Körpers gut ausgebildet sein, weil die Tugenden ihn oft als ein zu den Werken des praktischen Lebens notwendiges Organ gebrauchen. Von der Übung erfolgt nun diejenige, die der Seele eigen ist, nur für diese allein auf die rechte Weise, die andere dagegen ist für Leib und Seele gemeinsam. Die beiden gemeinsame Übung erfolgt, wenn wir uns zugleich an Kälte und Hitze, Hunger und Durst, einfache Kost und ein hartes Lager gewöhnen sowie an Enthaltung von Genüssen, Ertragen von schweren Anstrengungen. Denn durch Übungen dieser und ähnlicher Art wird der Körper gestählt und an Beschwerden gewöhnt und abgehärtet, überhaupt tüchtig zu jeder Leistung.“⁷³

Die bereitwillige Anerkennung der Notwendigkeit, sich um den Körper zu kümmern, bei gleichzeitigem Verzicht auf abschätzige Bemerkungen gegenüber dem Körper unterscheidet Musonius von Epiktetos oder auch von Marcus Aurelius. Bemerkenswert ist Musonius' Begründung der Aufmerksamkeit für den Körper: Explizit wird darauf hingewiesen, daß der Körper häufig Werkzeug zur Ausübung der Tugend sei. Ein tugendhaftes Leben bedarf also eines geübten Körpers. Clemens hatte eine ganz ähnliche Bemerkung gemacht.⁷⁴ Allerdings bleibt auch bei Musonius ein Vorbehalt gegenüber dem Körper erkennbar, wenn die Beschäftigung mit ihm als Gewöhnung an ein einfaches und hartes Leben beschrieben wird. Die notwendige Übung des Kör-

⁷¹ Sen. epist. 14,1f.

⁷² Zu Musonius siehe oben 2.2.2.

⁷³ Mus. 6.

⁷⁴ Siehe oben 3.1.

pers besteht also gerade in der Reduzierung seiner Bedürfnisse und in der Gewöhnung an einen einfachen Lebensstil.⁷⁵ Mit diesem Verständnis von ἄσκησις ist Musonius „von jeder Ertötung des Fleisches weit entfernt“,⁷⁶ auch wenn er Gedanken formuliert, die in entschieden verschärfter Form für die christliche Askese kennzeichnend werden. Der von P. Brown so bezeichnete wohlwollende Dualismus ist weniger bei Epiktetos oder Marcus Aurelius als vielmehr bei Seneca und Musonius zu finden.

3.2.3. Plutarch

Aber auch Plutarch kann als Vertreter dieser Haltung angesehen werden. Dies wird besonders deutlich, wenn er die Beziehung von Ehemann und Ehefrau mit dem Verhältnis von Seele und Körper vergleicht:

„Der Mann soll über die Frau herrschen nicht wie der Herr über seinen Besitz, sondern wie die Seele über den Körper [...]. So wie es nun möglich ist, für den Körper zu sorgen, ohne dessen Lüsten und Begierden zu dienen, so kann man auch seine Frau führen und sie zugleich erfreuen und ihr freundlich sein.“⁷⁷

Das Verhältnis von Seele und Körper wird also ähnlich betrachtet wie jenes von Mann und Frau: Die Überlegenheit des einen (Seele, Mann) macht bei steter Wahrung der Machtverhältnisse wohlwollende Aufmerksamkeit gegenüber dem anderen (Körper, Frau) möglich. Eben dies ist es, was P. Brown als wohlwollenden Dualismus bezeichnet hat.

Plutarch soll hier noch etwas mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden. Denn seine *Gesundheitsvorschriften* (*De tuenda sanitate praecepta*) zeigen in Ausrichtung und Forderungen einige Parallelen mit Teilen des *Paidagogos*.⁷⁸ Daher scheint es von besonderem Interesse zu sein, das Bild des Körpers in dieser Schrift Plutarchs zu skizzieren. Zwei Aspekte verdienen hierbei besondere Beachtung: Erstens die Forderung ständiger Aufmerksamkeit für den Körper und zweitens die Darstellung des Verhältnisses von Körper und Seele.

Plutarch fordert keineswegs, dem Körper nur ein notwendiges Minimum an Aufmerksamkeit zu widmen. Man solle mit dem Körper vielmehr umgehen wie mit dem Segel eines Schiffes, dessen Trimm nicht verändert werde, wenn keine Wolke am Himmel sei, das aber bei schlechtem Wetter mit Aufmerksamkeit und Vorsicht gehandhabt werden müsse.⁷⁹ Plutarch fordert also eine stete Aufmerksamkeit für den Körper, die sich entsprechend seines gesundheitlichen Zustands im Grad ihrer

⁷⁵ Siehe auch Mus. 7 (man solle sich darin üben, „nur wenig zu benötigen“).

⁷⁶ M. Pohlenz, *Stoa*, 302.

⁷⁷ Plut. mor. 142e=Coniugalia praecepta 33.

⁷⁸ Siehe auch unten 4.3.

⁷⁹ Plut. mor. 128f=De tuenda sanitate praecepta 13.

Intensität verändern könne. Er bezeichnet es außerdem als unsinnig, für das Wetter nach Vorzeichen bei Tieren zu suchen, dem Körper aber keine Aufmerksamkeit zu widmen. Diese Aufmerksamkeit bezieht sich auch auf die Anzeichen von Krankheiten, die sich in den Reaktionen auf Ernährung und Bäder, aber auch in Schlaf oder seelischen Regungen zeigen können.⁸⁰ Denn der Körper gebe etwa in Form von Verdauungsproblemen und Mattigkeit Vorboten für drohende Krankheiten, auf die manche Männer aus verschiedenen Gründen nicht hören wollten.⁸¹ Plutarch fordert jeden Menschen dazu auf, eine genaue Kenntnis seiner selbst zu erwerben, die ihn im Laufe der Zeit zum Spezialisten für die eigene Gesundheit werden lasse und damit einen Arzt überflüssig mache. Denn stete Beobachtung des Körpers führe zu genauer Kenntnis davon, wie dieser – insbesondere auf unterschiedliche Nahrungsmittel – reagiere.⁸²

Diese ständige Aufmerksamkeit für den Körper ist vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Körper und Seele zu sehen. Die verbreitete Forderung von Selbstbeherrschung als Beherrschung des Körpers durch die Seele erhält bei Plutarch eine eigene Note: Das Verhältnis von Körper und Seele scheint weniger klar hierarchisch strukturiert zu sein als bei anderen Autoren. Denn Plutarch erwähnt einen Satz des Demokritos: „Würde der Körper in einen Prozeß gegen die Seele wegen grausamer und mißbräuchlicher Behandlung eintreten, würde die Seele nicht freigesprochen werden.“⁸³ Außerdem bemerkt er, dem Körper widerführen größere Übel durch die Seele als umgekehrt, da diese nicht vernunftgemäß mit dem Körper umgehe und der Körper nicht die notwendige Fürsorge erfahre.⁸⁴ Dem Körper dürfe die Befriedigung seiner Bedürfnisse wie Schlaf, Nahrung und Ruhe nicht vorenthalten werden, damit er sich auch nach Anstrengungen wieder erholen könne. Der Maßstab hierfür sei die Mitte (μέσον) zwischen Genußsucht (ἡδονπάθεια) und Leiden (κακοπάθεια).⁸⁵ Vor allem gebildete Männer neigten dazu, schonungslos oder sorglos mit dem eigenen Körper umzugehen. Dabei könne gerade eine solche Vernachlässigung dazu führen, durch eine schwererwiegende Erkrankung, die mit einiger Sorgfalt hätte verhindert werden können, vom Studium abgehalten zu werden. Plutarch macht sich die Haltung des späten Platon in dessen *Timaios* zu eigen, die er zustimmend wiedergibt: Es solle keine Bewegung des Körpers ohne die Seele und keine Bewegung der Seele ohne den Körper geben.⁸⁶

⁸⁰ Plut. mor. 129a–c=De tuenda sanitate praecepta 14.

⁸¹ Plut. mor. 127d–f=De tuenda sanitate praecepta 11; zu Warnzeichen siehe auch 128b=12.

⁸² Plut. mor. 136e–137a=De tuenda sanitate praecepta 26.

⁸³ Plut. mor. 135e=De tuenda sanitate praecepta 24.

⁸⁴ Plut. mor. 135e–f=De tuenda sanitate praecepta 24.

⁸⁵ Plut. mor. 136a=De tuenda sanitate praecepta 25; zur hier rezipierten Mesotes-Lehre siehe oben 3.2.1.

⁸⁶ Plut. mor. 137e=De tuenda sanitate praecepta 27 (Plat. Tim. 88b).

„Vielmehr müssen wir beide wie ein Zweigespann (ζευωρίς) stets im Gleichgewicht halten; wenn der Körper in großem Maße mit der Seele arbeitet und leidet, sollte ihm äußerste Fürsorge und Aufmerksamkeit gewidmet werden, und wir sollen die schöne und lebenswerte Gesundheit für das schönste Gut halten, das uns dazu gegeben ist, ungehindert Tugend in Worten und Taten zu erlangen und zu üben.“⁸⁷

Die Verpflichtung zu ständiger Aufmerksamkeit und Sorgfalt gegenüber dem Körper wird sehr stark betont. Plutarch zeichnet sich darüber hinaus dadurch aus, daß er explizit Verhaltensweisen bemängelt, die durch mangelndes Wohlwollen der Seele gegenüber dem Körper gekennzeichnet sind. Indem er diese Kritik an seine gebildeten Adressaten richtet, wirft er zumindest einigen von ihnen Vernachlässigung ihres Körpers vor. Dabei ist sein Dualismus weniger einseitig als bei anderen Autoren, da die Herrschaft der Seele nicht gleichsam automatisch als erstrebenswertes Ziel angesehen wird.

Dieser Überblick hat die Entwicklung der Einstellungen gegenüber dem Körper in der philosophischen Literatur skizziert und mit Blick auf solche Autoren etwas ausführlicher dargestellt, die entweder erwiesenermaßen Clemens beeinflusst haben (Musonius), als einflußreiche Vertreter der Stoa als der bedeutendsten philosophischen Strömung des 2. Jhs. n. Chr. angesehen werden können (Epiktetos, Marcus Aurelius, Seneca) oder als gebildete, vielseitig interessierte Autoren gewirkt haben (Plutarch). Dabei kann festgestellt werden, daß die Haltung des Clemens von Alexandria weniger der philosophischen Haltung des Epiktetos entspricht als viel eher jener des Musonius. Das ausgeprägte Interesse für den Körper teilt er aber am ehesten mit dem Moralisten Plutarch in dessen Schrift über die Gesundheit. Das gemeinsame Interesse an der Gesundheit führt, wie noch zu zeigen sein wird, zu ähnlichen Normen.

3.3. Biblisches Menschenbild und frühchristliche Literatur

3.3.1. Altes Testament, Philon von Alexandria und Neues Testament

Clemens steht nicht nur in paganer, sondern selbstverständlich auch in jüdisch-christlicher Tradition. Diese Bemerkung ist weniger banal, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn seine griechische Bildung prägt die Wahrnehmung und Darstellung der biblischen Botschaft ganz entscheidend.⁸⁸ Clemens vertritt im *Paidagogos* eine hellenistische Interpretation von Schriften, die einer ihm in vielen Punkten offenbar fremd bleibenden Kultur entstammen. Er kann jüdisches und urchristliches Denken nur in griechischer Sprache rezipieren, und das heißt eben auch: in den

⁸⁷ Plut. mor. 137e=De tuenda sanitate praecepta 27.

⁸⁸ Vgl. hierzu M. Pohlenz, Klemens.

Kategorien griechischen Denkens. Er kennt das Alte Testament lediglich in der griechischen Übersetzung der *Septuaginta*, die ihrerseits Ausdruck der Hellenisierung des Judentums ist. Daher verwundert es auch keineswegs, daß er das Judentum insbesondere durch den hellenistisch geprägten Juden Philon wahrnimmt, der ihm zugleich als Vorbild bei dem Unterfangen dient, christlichen Glauben mit heidnischer Bildung zu vereinbaren.⁸⁹ Dabei zeigt sich, daß Clemens' Beurteilung des Körpers durch biblische Lehren eine ganz eigene Note erhält, die ihn deutlich von philosophischer Tradition abhebt.

Das hebräische Alte Testament denkt vom Menschen an sich nicht in dualistischen Kategorien sondern monistisch als von einer Einheit.⁹⁰ Das Hebräische kennt keine Worte, die Körper oder Seele als voneinander zu unterscheidende Bestandteile des einen Menschen bezeichnen könnten. Wenn von Fleisch, Herz oder Seele die Rede ist, ist immer der ganze Mensch gemeint. Eine Aufteilung ist ebenso wenig möglich wie eine Hierarchie, in welcher der Geist dem Körper vorgezogen würde. So kann man auch nicht sagen, daß der Mensch eine Seele „hat“, sondern daß er Seele „ist“. Es gibt daher im alttestamentlichen Judentum bis zum Beginn der Apokalyptik auch keinen Glauben an die Unsterblichkeit allein der Seele. Die selten begegnende Auferstehungshoffnung⁹¹ bleibt in dem ganzheitlichen Rahmen des alttestamentlichen Menschenbildes verhaftet, die Vorstellungen vom Tod bleiben aber insgesamt sehr blaß.

Es existiert dagegen ein anderer Dualismus im biblischen Menschenbild, nämlich jener von Gott und Mensch. Was die Autoren der Schriften des Alten Testamentes interessierte, war nicht eine philosophische Anthropologie, war nicht das Verhältnis von Körper und Seele, sondern die Beziehung des Menschen zu Gott. Dieser Dualismus wird ausgetragen im „Herzen“ als dem Ort, an dem man den Willen Gottes annimmt oder ablehnt. Als Ideal galt das ganze Herz, das in Einfalt wandelte und sich den Forderungen Gottes ungeteilt öffnete.⁹²

Erst in den späteren Schriften des Alten Testaments, besonders aber in jener Literatur, die zeitlich zwischen dem Abschluß des Alten und der Abfassung des Neuen Testaments anzusiedeln ist, beginnt sich hellenistischer Einfluß deutlich bemerkbar zu machen: Indem die große griechischsprachige jüdische Diaspora das Alte Testament ins Griechische übersetzte und eigene Schriften auf griechisch verfaßte, eignete sie

⁸⁹ Zur clementinischen Philon-Rezeption vgl. A. v. d. Hoek, *Use of Philo*.

⁹⁰ Vgl. zum folgenden E. Schweizer, *σωμα*, 1042–1054; F. Bottomley, *Attitudes*, 16–30; M. Krieg, *Leiblichkeit*, 7–30, insbesondere 10–21; H. W. Wolff, *Anthropologie*, 21–115; G. Clark, *Christianity*, 60–77, befaßt sich unter der Überschrift „Body and Soul“ nicht mit der Beurteilung des Körpers, sondern mit der frühchristlichen Askese, insbesondere mit sexueller Enthaltsamkeit.

⁹¹ Siehe etwa Jes 26,19; Dan 12,2.

⁹² Vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 48–50.

sich auch Elemente des sich in dieser Sprache ausdrückenden dualistischen Denkens an, das dem hebräischen Denken so fremd ist.⁹³ Dabei wurde der Tod immer stärker als Trennung von Körper und Seele angesehen. Dennoch wurde der Gedanke einer grundlegenden anthropologischen Einheit des Menschen nicht völlig aufgegeben.

Als bedeutendster Autor des hellenistischen Judentums kann Philon von Alexandria angesehen werden. Seine Beurteilung des Körpers ist stark vom griechischen, Leib und Seele einander gegenüberstellenden Denken geprägt. Aber er steht auch in alttestamentlicher Tradition und kann so den Körper relativ positiv bewerten. Dies zeigt sich, wenn er Seele und Körper an vielen Stellen nebeneinander stellt und beiden gleichermaßen ihr Recht zukommen läßt: etwa wenn er darauf hinweist, daß erst Körper und Seele zusammen den Menschen ausmachten, daß Körper und Seele rein sein mußten und daß sowohl Seelenheil als auch körperliche Gesundheit wichtig seien. Daher bezeichnet er den Körper als Haus, heiligen Tempel oder Bruder der Seele.⁹⁴ Er benutzt damit Metaphern, die nicht Geringschätzung, sondern Hochachtung und sogar Gleichberechtigung von Körper und Seele auszudrücken scheinen. Das ändert aber nichts an der Priorität der Seele vor dem Körper, die Philon zufolge selbst für den niedrigsten Seelenteil, die animalische Seele, gelte.⁹⁵ Sein hellenistischer Hintergrund ermöglichte es ihm aber zugleich, den Körper als „übel, der Seele gegenüber hinterhältig, als Leichnam und auf ewig tot“ zu bezeichnen.⁹⁶

Das alttestamentliche Menschenbild und das hellenistische Judentum sind das Fundament, auf dem die Autoren des Neuen Testaments standen.⁹⁷ Das gilt insbesondere für Paulus von Tarsos,⁹⁸ dessen Ansichten für die christliche Einstellung gegenüber dem Körper zwar immense Wirkung entfalteten, dessen Rezeption aber von einem grundlegenden Problem gekennzeichnet war: Paulus fußte als frommer Jude auf dem skizzierten hebräischen Menschenbild. Als hellenistischer Jude und römischer Bürger benutzte er aber die griechische Sprache und somit auch die Kategorien griechischen Denkens, um das Evangelium den „Heiden“ zu bringen – Menschen, die das hebräische Menschenbild nicht kannten und die von Paulus benutzten Begriffe allein im Sinne des paganen Sprachgebrauchs verstehen konnten. Dies mußte zu

⁹³ Siehe schon Weish 9,15 („denn der vergängliche Leib beschwert die Seele“) als Ausdruck eines entstehenden Dualismus von Leib und Seele im Alten Testament; siehe auch 8,19f.

⁹⁴ Phil. det. 33 (Haus); opif. 137 (heiliger Tempel; dort auch die Bemerkung, der Ton, aus welchem der Mensch erschaffen ist, sei sorgfältig ausgewählt worden); ebr. 70 (Bruder).

⁹⁵ Vgl. E. Schweizer, *σῶμα*, 1048–1053.

⁹⁶ Siehe etwa Phil. all. 3,69 (πονερόν τε καὶ ἐπιβουλον τῆς ψυχῆς οὐκ ἄγνοεῖ καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς αἰεὶ); vgl. W. A. Meeks, *Origins*, 130.

⁹⁷ Vgl. zum folgenden E. Schweizer, *σῶμα*, 1054–1079; F. Bottomley, *Attitudes*, 31–43; H. Weder, „Leiblichkeit“, insbesondere 34–46; U. Schnelle, *Anthropologie*, insbesondere 44–133; W. A. Meeks, *Origins*, 131–149; R. L. Wilken, *Geist*, 112–122.

⁹⁸ Vgl. R. H. Gundry, „Sōma“; W. A. Meeks, *Origins*, 131–135; vgl. insgesamt E. Lohse, Paulus, zum „Fleisch“ insbesondere 230f.

Mißverständnissen führen – erst recht, als diese „Heiden“ selbst zu überzeugten Christen wurden und ihrerseits die christliche Botschaft mit der paganen Philosophie zu vereinbaren suchten.

Wenn Paulus vom Leib (σῶμα) spricht, meint er also nicht etwas, das der Mensch „hat“, sondern den ganzen Menschen in seiner Leiblichkeit. Fleisch (σάρξ) bedeutet zunächst nur die irdische und sterbliche Dimension des Menschen. In diesem Sinne sind Leib und Fleisch bei Paulus nicht notwendig negativ konnotiert. Eine solche Wertung erhalten diese Begriffe erst dadurch, daß der Mensch in freier Entscheidung sein Leben ganz auf seine leibliche, irdische, sterbliche Existenz baut. Erst dadurch wird für Paulus das Fleisch zum Ort der Sünde im Menschen. Der Begriff des Fleisches beinhaltet also den jüdischen Gedanken der Gegnerschaft des Herzens zu Gott und weitet ihn auf die Gegebenheiten des Körpers aus. Der Körper ist damit für Paulus als Grund der Gefährdung zugleich auch ein Ort der Entscheidung gegenüber Gott. Zwar dürfen Körper und Fleisch nicht gleichgesetzt werden.⁹⁹ Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß Paulus mit dem Begriff des Fleisches die Gegnerschaft zu Gott mit dem Körper in eine enge Verbindung bringt, auch wenn er den Körper nicht als Ursache dieser Gegnerschaft angesehen hat. In diesem Sinne ist Paulus' Wunsch zu verstehen, „aus dem Körper auszuwandern“.¹⁰⁰ P. Brown schreibt hierzu:

„Der Körper, der an sich ein schwaches Ding war, wurde als etwas dargestellt, das im Schatten einer mächtigen Kraft, der Gewalt *des Fleisches*, lag: Die physische Schwachheit des Körpers, die Tatsache, daß er dem Tod unterworfen war, und der unleugbare Hang seiner Instinkte zur Sünde dienten Paulus als Synekdoche für den Zustand der Menschheit in Gegnerschaft zum Geist Gottes. Diese düsteren Anklänge blieben beunruhigend an ihm hängen.“¹⁰¹

Damit unterschied sich die paulinische Sicht mit ihrem in jüdischer Tradition stehenden Dualismus von Gott und Mensch erkennbar von der paganen Sichtweise mit ihrem innermenschlichen Dualismus von Seele und Körper, bei dem der letztere als das untergeordnete und widerständige Andere der Seele lediglich zu disziplinieren war:

„Die Bibel kennt nicht den leibentwertenden Dualismus der Griechen. Sie kennt nur den Gegensatz zwischen einem irdisch bestimmten („fleischlichen“) Verhalten und einem auf Gott gerichteten („pneumatischen“, das heißt „geistigen“) Leben.“¹⁰²

Aufgrund dieser Sichtweise liegt das Heil des Menschen, um das es im Neuen Testament zuvorderst geht, gerade nicht in der Negation der Körperlichkeit und einer Konzentration auf den Geist. Es geht nicht um die asketische Minimierung der Rücksichtnahme auf den Körper. Vielmehr geht es um die Erlösung durch Gott selbst, um ein Heilsgeschehen, das die Gegebenheiten des Körpers nicht aufhebt, sondern umwan-

⁹⁹ Vgl. W. A. Meeks, *Origins*, 133.

¹⁰⁰ 2 Kor 5,8.

¹⁰¹ P. Brown, *Keuschheit*, 62.

¹⁰² A. Koch, *Leibesübungen*, 67.

delt.¹⁰³ Dieser Glauben drückt sich in der christlichen Lehre von der leiblichen Auferstehung aus: Sie beschreibt die von Gott bewirkte Umwandlung der Gegebenheiten des Körpers vom Standpunkt einer ganzheitlichen Sicht auf den Menschen. Dem jüdisch-urchristlichen Menschenbild wäre die Annahme des Fortlebens der Seele als Ausdruck der Person eines Menschen ohne dessen Körper fremd gewesen. Während also Paulus insbesondere die Schwäche und Vergänglichkeit des Körpers betonte, eröffnete er doch gleichzeitig die Perspektive auf die Verherrlichung des Körpers durch die Auferstehung. Der Kontrast beider Aspekte läßt die Verwandlung durch die Auferstehung in um so hellerem Licht erstrahlen.¹⁰⁴ Ist der Körper als ein Ausdruck des „Fleisches“ nicht von grundsätzlicher Gegnerschaft zu Gott gekennzeichnet, kann er daher – ähnlich wie bei Philon – auch als „Tempel des Heiligen Geistes“ bezeichnet werden¹⁰⁵ und eine positiv beurteilte Rolle in der christlichen Existenz spielen.¹⁰⁶

Insbesondere der dualistisch mißverstandene Begriff des Fleisches ist es aber gewesen, welcher für die nach Paulus kommenden Christen große Bedeutung erlangt hat. Die sich aus dem jüdischen Denken speisende Rede vom Fleisch wurde von den griechischen Kirchenvätern in den Kategorien der griechischen Anthropologie verstanden und in das bereits existierende Modell eines Dualismus von Körper und Seele eingetragen, welcher dem jüdischen Menschenbild fremd ist. Paulus konnte so zum Gewährsmann einer distanzierten, ja feindlichen Haltung gegenüber dem Körper werden, ohne diese Haltung selbst vertreten zu haben.¹⁰⁷

3.3.2. Der Gnostizismus

Das frühe Christentum rang von Anfang an um die zutreffende Deutung des christlichen Heilsgeschehens. Die Schriften des Neuen Testaments spiegeln dieses Geschehen wider und sind zugleich der erste Ausdruck seiner Interpretation. Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften bedeutete eine Ausgrenzung nicht nur von Texten, sondern auch von theologischen Vorstellungen. Dies läßt sich an den Diskussionen im frühen Christentum gut erkennen. Sie sind insbesondere gekennzeichnet

¹⁰³ Siehe 1 Kor 15,35–50 (Unterscheidung von sterblichem und auferstandenem Körper).

¹⁰⁴ Vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 60f.

¹⁰⁵ 1 Kor 6,19.

¹⁰⁶ Siehe etwa Röm 12,1 (Körper als lebendiges und heiliges Opfer darbringen); 1 Kor 6,13 („Der Körper ist aber nicht für die Hurerei da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib“); 2 Kor 5,10 (vor dem Richterstuhl Christi erhält jeder den Lohn „für das Gute oder Böse, das er im Körper getan hat“); Phil 1,20 (Paulus hofft, durch seine Körper Christus zu verherrlichen); vgl. W. A. Meeks, *Origins*, 132–134.

¹⁰⁷ Vgl. F. Bottomley, *Attitudes*, 43; auf 44–63 ein knapper Überblick über die weitere Entwicklung im 2. Jh. n. Chr. bis einschließlich Tertullian

durch die Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen.¹⁰⁸ Als Gnostizismus bezeichnet man eine Vielzahl von antiken Weltanschauungen, die in der besonderen Bedeutung der Erkenntnis (γνῶσις) für die Erlösung einen gemeinsamen Nenner haben.¹⁰⁹ Dabei spielt der Mythos eine besondere Rolle, der die Welt erklären und dem einzelnen einen Weg zu ihrer Überwindung weisen sollte.

Bei aller Unterschiedlichkeit der einzelnen Lehren sind sie doch insgesamt von einem kosmischen Dualismus geprägt, demzufolge ein gutes und ein böses Prinzip einander gegenüberstehen. Die Materie wird als Schöpfung nicht des höchsten guten Prinzips angesehen, sondern als Werk untergeordneter, vom guten Prinzip abgefallener Kräfte, der Archonten oder des Demiurgen. Daher erfahren Welt und Körper eine sehr negative Wertung. Die Erlösung, um die es den Gnostikern zuallererst geht, geschieht durch die Befreiung der Lichtseele, eines göttlichen Funkens im Menschen, aus dem Körper, in dem sie gefangen ist. Diese erlösende Befreiung wird ermöglicht durch die Erkenntnis der göttlichen Herkunft der Seele und ihrer Gefangenschaft in der Materie. Indem Christus als der Vermittler dieser Erkenntnis angesehen wurde, konnte sich eine christliche Gnosis entwickeln, die den Dualismus von Körper und Seele aufgriff und in ein umfassendes Drama von Fall und Erlösung integrierte. In dieser Sichtweise wurde der Schöpfergott des Alten Testaments mit dem bösen Welterschöpfer identifiziert und dem Erlösergott des Neuen Testaments als dem guten Prinzip gegenübergestellt – eine Ansicht, gegen die sich Clemens im ersten Buch seines *Paidagogos* entschieden zur Wehr setzt.¹¹⁰

Es verwundert nicht, daß sich aus diesen Vorstellungen eine dem Körper extrem feindlich gegenüberstehende Haltung entwickelt hat, die auch von Plotin wahrgenommen¹¹¹ und von vielen christlichen Autoren bekämpft worden ist. Die christlichen Bekämpfer gnostischer Lehren, die sogenannten Häresiologen, behaupteten, es habe bei den Gnostikern zweierlei mögliche Einstellungen gegeben, die gleichermaßen Gleichgültigkeit oder Distanz gegenüber dem Körper zum Ausdruck bringen sollten: nämlich eine asketische Haltung¹¹² und eine libertinistische.¹¹³ Die Askese

¹⁰⁸ Vgl. H. Jonas, Gnosis; ders., Gnostic Religion; B. Aland (Hg.), Gnosis; C. Colpe, Gnosis; K. Berger/R. M. Wilson, Gnosis/Gnostizismus; G. Filoramo, History; K. Rudolph, Gnosis; M. Scopello, Gnostische Strömungen; unter den neueren Werken stehen hervor S. Pétrement, *Separate God*; M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism"*.

¹⁰⁹ Dagegen wird seit der Definition der Messina-Konferenz von 1966 der Begriff Gnosis für alle – auch mittelalterlichen oder neuzeitlichen – Erscheinungsformen des Phänomens einer „Erlösung durch Erkenntnis“ verwendet; vgl. U. Bianchi (Hg.), *Origini*; R. M. Wilson, *Gnosis*.

¹¹⁰ Clem. Alex. paed. 1,62–74 (Kap. 8).

¹¹¹ Plot. 2,9,17,162; 2,9,6,54.

¹¹² Siehe etwa Iren. haer. 1,28,1 (über die Enkratiten).

¹¹³ Zum Vorwurf des Libertinismus siehe Iren. haer. 1,6,2f.; 1,24,5 (über Basilides heißt es, man dürfe jede Lust als gleichgültig genießen); 1,28,2; Hipp. ref. 6,19,3–5 (über die Simo-

versuchte die Gegebenheiten des Körpers durch immer weiter voranschreitende Reduzierung der Befriedigung seiner Bedürfnisse zu überwinden. Der Libertinismus folgerte dagegen aus der Niedrigkeit des Körpers die moralische Indifferenz des Verhaltens, was den Polemikern zufolge sexuelle Freizügigkeit zur Folge hatte. Auch Clemens gehört zu jenen Christen, die Gnostikern Libertinismus vorwerfen,¹¹⁴ ebenso wie im 3. Jh. n. Chr. dann Plotin in seiner Schrift *Gegen die Gnostiker*.¹¹⁵ Verläßt man sich aber nicht auf das Zeugnis der Kirchenväter, sondern betrachtet man die erhaltenen gnostischen Selbstzeugnisse,¹¹⁶ gibt es zwar deutliche Hinweise auf asketische Praktiken, es fehlen aber Belege für den behaupteten Libertinismus mancher gnostischer Gruppen: Die Schriften von Nag Hammadi liefern jedenfalls keine Hinweise auf sexuelle Freizügigkeit.¹¹⁷ Unabhängig von der Frage, ob es daher diesen Libertinismus, der ja auch den Christen der Großkirche von paganen Kritikern vorgeworfen worden ist,¹¹⁸ tatsächlich gegeben hat,¹¹⁹ wird aus den Beschuldigungen eines deutlich: Die Häresiologen haben die gnostische Moral als eine Praxis wahrgenommen, die von großer Distanz, ja Verachtung gegenüber dem Körper gekennzeichnet war und daher die Bindung an diesen Körper zu überwinden suchte. Aus dieser Außenperspektive ist es daher unerheblich, daß in der valentinianischen Gnosis der Körper keineswegs jenen Schrecken ausübte, den die kirchlichen Väter zu unterstellen schienen.¹²⁰

Einer der wichtigsten Vertreter der antignostischen Polemik war Irenaeus, der Bischof von Lugdunum (etwa 130–etwa 200 n. Chr.).¹²¹ Er verteidigte gegen die Vielzahl gnostischer Lehren die Einheit von Altem und Neuem Testament, von Schöpfergott und Erlösergott und damit auch die Erschaffung des Menschen durch den guten Gott. Sowohl die Seele als auch der Körper und nicht etwa die Seele allein seien nach dem Abbild Gottes geschaffen, beide seien Gegenstand der Erlösung. Daher wandte

nianer); Epiph. haer. 25,2,1–25,6,7 (über die Phibioniten); 26,3,3f.; bereits Iustinus war aber unsicher, ob die Vorwürfe berechtigt seien (Iust. apol. 1,26); vgl. S. Benko, *Libertine Gnostic Sects*, insbesondere 109–114; K. Koschorke, *Ketzerbekämpfung*; R. M. Grant, *Charges of 'Immorality'*.

¹¹⁴ Clem. Alex. strom. 3,10,1 (von den Karpokratianern).

¹¹⁵ Plot. 2,9,15,139–148.

¹¹⁶ Insbesondere die Schriften von Nag Hammadi, auf deutsch jetzt in H.-M. Schenke u. a. (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch*.

¹¹⁷ Vgl. K. W. Tröger, *Moral*; R. M. Wilson, *Encratism*.

¹¹⁸ Siehe etwa Iust. apol. 1,26; Athenag. leg. 3,1; Theophil. Ant. Autol. 3,4; Min. Fel. 9,2; Eus. hist. eccl. 5,1,14f. (als Motiv für die Christenpogrome in Lugdunum 177 n. Chr.); vgl. M. J. Edwards, *Immoralities*.

¹¹⁹ Kritisch zuletzt T. Petersen, *Gnostisk libertinisme?*

¹²⁰ Vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 125; 133f.; M. A. Williams, *Divine Image*; ders., *Rethinking "Gnosticism"*, 116–138.

¹²¹ Vgl. D. Minns, *Irenaeus*; R. M. Grant, *Irenaeus*; N. Brox, *Art. Irenaeus*, in: *RAC* 18 (1998), 820–854.

sich Irenaeus auch entschieden gegen den von Gnostikern häufig vertretenen Doketismus, das heißt die Annahme, Christus habe keinen wirklichen, sondern nur einen scheinbaren Leib angenommen, sei mithin nicht wirklich Mensch geworden. Irenaeus tat dies, indem er betonte, der Mensch könne nur dann mit Leib und Seele erlöst sein, wenn Christus auch wirklich den Körper angenommen habe.¹²²

3.3.3. Der Enkratismus

Neben dem Gnostizismus gab es aber auch weitere leibfeindliche beziehungsweise dem Körper in großer Distanz gegenüberstehende Strömungen im frühen Christentum. Nicht alle leibfeindlichen Interpretationen des Evangeliums waren zugleich gnostisch.¹²³ Auch wenn sich das Ideal einer außergemeindlichen, klösterlichen Askese erst im 3. Jh. n. Chr. wirklich durchzusetzen begann, gab es bereits seit den frühesten Zeiten der christlichen Verkündigung Formen einer innergemeindlichen Askese, das heißt Einstellungen, die dem Körper und seinen Regungen ablehnend gegenüberstanden und daraus praktische Konsequenzen zogen.¹²⁴ Dies manifestiert sich am deutlichsten in der Haltung zur Sexualität: Paulus bezeugt im siebten Kapitel seines ersten Korintherbriefes eine sexualfeindliche Haltung bei einigen Christen in Korinth und lehnt sie ab, gibt aber zugleich seiner persönlichen Meinung Ausdruck, sexuelle Enthaltsamkeit sei zu bevorzugen.¹²⁵ Der Verzicht auf den Geschlechtsverkehr war daher wichtiges wenn nicht gar zentrales Kennzeichen vieler Vertreter einer christlichen Leibfeindschaft, die im freien Verhalten gegenüber dem Körper die Möglichkeit sah, die Loslösung von der Welt zum Ausdruck zu bringen.¹²⁶

Sucht man nach erkennbaren Gruppierungen, in denen die Distanz gegenüber dem Körper wesentlicher Bestandteil christlicher Existenz gewesen ist, so sind in erster Linie die Enkratiten zu nennen.¹²⁷ Der Name stammt von dem griechischen Wort *ἐγκράτεια*, das Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit bedeutet. Er bezeichnet allgemein asketische Gruppierungen des frühen Christentums, meint aber vor allem

¹²² Vgl. B. Studer/B. Daley, *Soteriologie*, 76–81; B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter*, 163–176; G. Vallée, *Study*, 9–40; M. Scopello, *Gnostische Strömungen*, 547–551; mit Blick auf Anthropologie und Körperlichkeit vgl. J. Behr, *Asceticism*, 23–127.

¹²³ Vgl. R. v. d. Broek, *Juden*, 185.

¹²⁴ Vgl. Chr. Marksches, *Zwischen den Welten wandern*, 170f.

¹²⁵ 1 Kor 7,1–40; gegen die These von D. Boyarin, *Body Politic*, der Paulus als ‚Proto-Enkratiten‘ darstellen möchte; zu dieser eminent wichtigen Passage des ersten Korintherbriefes sowie zu ihrer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 48–211.

¹²⁶ Vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 98–101.

¹²⁷ Vgl. zum folgenden F. Bolgiani, *Tradizione* 1, 342–419; ders., *Tradizione* 2, 537–664; H. Chadwick, *Enkrateia*; P. Brown, *Keuschheit*, 98–117.

eine Bewegung innerhalb des syrischen Christentums, die nach Angaben von Irenaeus, Eusebius und Hieronymus in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. von Tatian begründet worden ist.¹²⁸ Tatian stammte aus Assyrien, das heißt aus dem nordmesopotamisch-syrischen Raum, und lebte nach dem Studium der Philosophie¹²⁹ einige Zeit in Rom. Dort arbeitete er erfolgreich als philosophischer Lehrer und verfaßte zahlreiche Werke, darunter eine apologetische Werbeschrift an gebildete Griechen (Λόγος πρὸς Ἑλλήνας), die von Hieronymos und Eusebius als dessen schönstes und nützlichstes Werk bezeichnet wurde.¹³⁰ Er war Schüler des späteren Märtyrers Iustinus,¹³¹ trennte sich nach dessen Martyrium von der römischen Gemeinde und kehrte um 172 n. Chr. in seine Heimat zurück.

Hieronymus berichtet, Tatian habe sich auf ein Zitat aus dem Galaterbrief berufen, in dem es heißt: „Wer im Vertrauen auf das Fleisch sät, wird vom Fleisch Verderben ernten“, und habe diesen Satz auf den Geschlechtsverkehr bezogen.¹³² Damit übereinstimmend berichtet Irenaeus, Tatian habe den Geschlechtsverkehr abgelehnt, ihn wie bereits Markion und Saturninus als Schändung und Hurerei bezeichnet und gelehrt, sich von allen tierischen Lebensmitteln zu enthalten.¹³³ Auch Wein sei abgelehnt worden, letzterer sei selbst im Gottesdienst durch Wasser ersetzt worden, wie neben anderen auch Clemens zu berichten weiß.¹³⁴

Während die Enkratiten also im Hinblick auf die Lebensweise Ansichten vertraten, welche denen der Großkirche widersprachen, bemerkt selbst Hippolytos in seiner antihäretischen Schrift, die enkratitische Lehre über Gott und Christus sei orthodox gewesen.¹³⁵ Es ist daher die Uneinigkeit über die Ethik und nicht über dogmatische Fragen gewesen, die Tatian aus Rom vertrieben und in seine Heimat zurückgeführt hat, wo bereits vor seiner Rückkehr Enthaltensamkeit sogar als Voraussetzung für die Taufe angesehen worden war.¹³⁶

Größere Verbreitung hat das enkratitische Ideal in den apokryphen Apostelakten gefunden, die einen wichtigen Beitrag zur Propagierung des Ideals der Jungfräulich-

¹²⁸ Siehe Iren. haer. 1,28,1, zitiert bei Eus. hist. eccl. 4,29,2f. (siehe auch 4,29,6); Hier. adv. Iovin. 1,3 (zur sexuellen Enthaltensamkeit); vgl. M. Elze, Tatian.

¹²⁹ Tat. or. 42,1f.

¹³⁰ Eus. hist. eccl. 4,16,7; 4,29,1; 4,29,6f.; Hier. vir. ill. 29.

¹³¹ Iren. haer. 1,28,1, zitiert bei Eus. hist. eccl. 4,29,2f.

¹³² Gal 6,8; siehe Hier. in Gal. 6,8.

¹³³ Iren. haer. 1,28,1, zitiert bei Eus. hist. eccl. 4,29,2f.

¹³⁴ Clem. Alex. strom. 1,96,1; siehe auch Iren. haer. 5,1,3 (Ebionäer/Ebioniten); Hipp. ref. 8,20,1 (Enkratiten); Epiph. haer. 42,3,3 (Markioniten); Thdt. haer. 1,20 (Hydroparastaten); vgl. I. W. Raymond, Teaching, 92–94; zur religiösen Bedeutung des Weins in Judentum und Christentum vgl. W. Rordorf, La vigne.

¹³⁵ Hipp. ref. 8,20,1.

¹³⁶ Vgl. A. Vööbus, Celibacy; ders., History; H. Chadwick, Enkratieia, 353; zum Begriff der Orthopraxie vgl. A. Le Boulluec, Bemerkungen, 460f.

keit leisteten.¹³⁷ Epiphanius berichtet, daß sie von den Enkratiten gerne gelesen worden seien.¹³⁸ In den Paulus- und Thekla-Akten vom Ende des 2. Jhs. fordert der Paulus des Romans völlige sexuelle Enthaltsamkeit. Was im paulinischen Korintherbrief noch eine persönliche Stellungnahme in einer theologischen Auseinandersetzung war – nämlich die Bevorzugung der Keuschheit –,¹³⁹ wurde anderthalb Jahrhunderte später zur heilsrelevanten Forderung erhoben. Die Botschaft des Evangeliums erscheint hier reduziert auf die Lehre von Auferstehung und Jungfräulichkeit, der die Seligpreisungen der Bergpredigt angepaßt wurden.¹⁴⁰ Auch in den Thomas-Akten wird die Forderung nach Enthaltsamkeit zum Kern der apostolischen Verkündigung.¹⁴¹

Dies ist vor allem ein Hinweis auf die weite Verbreitung von Haltungen, die eine deutliche Distanz gegenüber dem Körper und körperlichen Prozessen, insbesondere aber gegenüber der Sexualität an den Tag legten. Es bedeutet dagegen nicht, daß diese Schriften als häretisch angesehen worden wären: Als ein katholischer Presbyter aus Kleinasien zugeben mußte, die Paulus-Akten verfaßt zu haben, wurde er wegen Fälschung und nicht etwa wegen häretischer Umtriebe seines Amtes enthoben.¹⁴² H. Chadwick konnte daher zu dem Urteil kommen, das enkratitische Ideal habe „lange auf der Grenzscheide zwischen Orthodoxie und Häresie“ gestanden.¹⁴³

Neben dem Enkratismus gab es noch weitere ausgeprägt asketische Strömungen. Der Montanismus, zu dem sich der späte Tertullian hingezogen fühlte, praktizierte eine rigorose Ethik mit strengem Fasten.¹⁴⁴ Tertullian wies aber entschieden die An-

¹³⁷ Vgl. F. Bovon/A. G. Brock/C. R. Matthews (Hg.): *Apocryphal Acts*; Y. Tissot, *Encratisme*, bestreitet aufgrund einer sehr beschränkten Definition des Begriffs, daß die Apostelakten ohne weiteres als enkratitisch bezeichnet werden könnten.

¹³⁸ Epiph. haer. 47,1 (erwähnt werden die Andreas-, die Johannes- und die Thomas-Akten).

¹³⁹ 1 Kor 7,1–40; siehe oben.

¹⁴⁰ ActPaul 5=NTApo⁶ 2, 216 („Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden Tempel Gottes werden. Selig sind die Enthaltamen, denn Gott wird zu ihnen reden“); 9=217 („Man muß“, sagt er [Paulus], „einen einzigen Gott allein fürchten und enthaltsam leben“); 12=218 (zwei Gegner geben Paulus' Lehre wieder, der sage: „Auf andere Weise gibt es für euch keine Auferstehung, es sei denn, daß ihr rein bleibt und das Fleisch nicht befleckt, sondern es keusch bewahrt“); vgl. M. Pujiula, *Freizügigkeit*, 63.

¹⁴¹ Siehe etwa ActThom 96=NTApo⁶ 2, 340 (der Apostel Thomas lehre, niemand solle mit seiner Frau schlafen); 90=338; 97f.=340 (daher weigerte sich die reiche Mygdonia, mit ihrem Mann zu schlafen); 101=341 (ewiges Leben sei nur möglich, wenn man sich des Ehepartners enthalte); 146=359 (es entspreche den Geboten Jesu, „vom Weibe befreit“ zu sein); siehe auch 12=308; 88=337; 139=356; 144=358f. (Geschlechtsverkehr als schmutzig oder befleckend); oder emphatisch: „O wahnwitziger Geschlechtsverkehr“ (52=325); vgl. auch W. A. Meeks, *Origins*, 135–137; zur Haltung der Valentinianer vgl. 137f.

¹⁴² Tert. bapt. 17,5; vgl. H. Chadwick, *Enkratiea*, 355.

¹⁴³ H. Chadwick, *Enkratiea*, 354f.

¹⁴⁴ Siehe Eus. hist. eccl. 5,14; 5,16,1–5,19,4; 5,3,2–4 (einer der Märtyrer von Lugdunum scheint Montanist gewesen zu sein); vgl. dazu H. Kraft, *Lyoner Märtyrer*; siehe auch Epiph. haer. 48; zu Tertullians Zuwendung zum Montanismus vgl. T. D. Barnes, *Tertullian*,

nahme einer Verbindung der montanistischen Xerophagien mit dem Enkratismus oder anderen abweichenden Praktiken zurück und bestand auf der Rechtgläubigkeit von Lehre und Praxis, da der Genuß nur aufgeschoben, nicht aber grundsätzlich verurteilt werde.¹⁴⁵ Tertullian nimmt also hier für sich in Anspruch, als Vertreter einer kirchlichen, nicht häretischen Richtung des Christentums zu sprechen, die sich lediglich in einigen Fragen der Disziplin von der üblichen kirchlichen Praxis unterscheide.¹⁴⁶

Die Auseinandersetzung um den Anspruch, das Evangelium in Lehre und Praxis zutreffend zu interpretieren, war somit zu jener Zeit, als Clemens sein Werk verfaßte, in vollem Gang. Es war kein Konflikt mit „Häretikern“, also mit Gruppierungen, deren Orthodoxie oder Orthopraxie bereits eindeutig widerlegt gewesen wäre, sondern mit christlichen Lehrern und Autoren, die ebenso wie ihre Bekämpfer den Anspruch erhoben, die wahre Lehre Christi authentisch bewahrt zu haben. Es war ein Kampf mit offenem Ausgang, was die Härte der Auseinandersetzung erklärt.

3.4. Der Körper bei Clemens von Alexandria

3.4.1. Auseinandersetzung mit Gnostikern und Enkratiten

Dieser Hintergrund ist von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung der Frage, warum Clemens dem Körper ein solches Gewicht beimißt. Die Auseinandersetzung mit anderen in Alexandria vorhandenen christlichen Gruppierungen, deren Übereinstimmung mit den Evangelien Clemens bestritt, ist zentral für sein literarisches Schaffen.¹⁴⁷ So widmet Clemens der Zurückweisung libertinistischer und enkra- titischer Tendenzen das dritte Buch seiner *Stromateis*, das eine wichtige Quelle für die christliche Ehe- und Sexualmoral darstellt.¹⁴⁸ Clemens unterstellt den Karpokratianern Promiskuität und Libertinismus und malt diese in grellen Farben aus:

130–142; R. Braun, Tertullien; zum erst seit dem 4. Jh. n. Chr. so bezeichneten Montanismus, der zuvor nach seinem charismatischen Anspruch als (neue) Prophetie bezeichnet wurde und dessen Anhänger nach seinem Entstehungsort (Kata-)Phrygier genannt wurden, vgl. W. H. C. Frend, Art. Montanismus, in: TRE 23 (1994), 271–279; C. Trevett, Montanism.

¹⁴⁵ Tert. ieiun. 15,1f. (Erwähnung Markions und Tatians).

¹⁴⁶ Dagegen vertritt R. M. Bragg, Implications, die Auffassung, der Montanismus habe grundlegende theologische Veränderungen durchsetzen wollen.

¹⁴⁷ Zum Christentum in Alexandria siehe oben 2.3.3.

¹⁴⁸ Vgl. F. Bolgiani, Polemica, 86–136, insbesondere 86: „Dieses Buch kann jedoch nur indirekt als erster christlicher Traktat *de matrimonio* definiert werden, da es zuerst und vor allem ein polemischer Traktat gegen die Gnostiker ist, der sich zu ihrer Widerlegung eines exemplarischen Themas bedient, nämlich eben der Ehe“ (meine Übersetzung).

„Von ihnen und einigen anderen Anhängern der gleichen Irrlehren erzählt man, daß sie sich zu den Gastmahlen versammeln (denn Agapemahl möchte ich ihre Zusammenkunft nicht nennen), Männer sowohl wie Frauen. Wenn sie sich aber gesättigt haben (beim Sattsein stellt sich die Kypris, die Liebesgöttin, ein‘, wie es heißt), da stürzen sie den Leuchter um und beseitigen so das Licht, das die Schande ihrer zuchtlosen Gerechtigkeit aufdecken würde, und vermischen sich, wie sie wollen und mit wem sie wollen; nachdem sie sich aber bei einem solchen Liebesmahl in der Gemeinschaft geübt haben, fordern sie auch schon bei Tage von den Frauen, von denen sie es wollen, den Gehorsam gegen das Karpokratische – denn es wäre nicht recht, zu sagen, gegen das göttliche – Gesetz. Ein solches Gesetz hätte aber, meine ich, Karpokrates für die Geilheit der Hunde und Schweine und Böcke geben sollen.“¹⁴⁹

Clemens setzt weitere Gruppen dem Vorwurf aus, Promiskuität zu betreiben: so die Nikolaiten – auch wenn Clemens den Sektengründer von diesem Vorwurf ausnimmt – und die Anhänger des Prodikos sowie anscheinend auch die Basilidianer.¹⁵⁰

Das entgegengesetzte Extrem stellt für Clemens die Lehre Markions (etwa 85–160 n. Chr.) und der Markioniten mit ihrem kosmischen Dualismus dar.¹⁵¹ Sie betrachteten, so erläutert Clemens, nachdem er die Karpokratianer abgefertigt hat, die Welt als eine schlechte Schöpfung des Demiurgen, die nicht weiter mit Leben gefüllt werden dürfe. Aus diesem Grunde enthielten sie sich ganz des Geschlechtsverkehrs und der Zeugung.¹⁵² Clemens sieht daher zwei mögliche Positionen, die es beide zu bekämpfen gelte:

„Entweder nämlich lehren sie, man solle so leben, daß man keinen Unterschied zwischen gut und böse macht, oder sie überspannen den Bogen und verkündigen aus Gottlosigkeit und Gehässigkeit die Forderung der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια).“¹⁵³

Das Programm der Widerlegung beider Einstellungen verfolgt Clemens in den folgenden Kapiteln des dritten Buches.¹⁵⁴ Ein zentraler Gedanke der Kritik wie auch der Widerlegung ist es, daß die Enthaltsamkeit nicht aus Haß gegen das Fleisch erfolgen dürfe, da dies eine unvernünftige und heidnische Form der Enthaltsamkeit sei.¹⁵⁵ Clemens kann daher bemerken: „Wie könnte ohne den Körper der göttliche Heilsplan mit unserer Kirche zur Verwirklichung kommen?“¹⁵⁶ Selbst wenn Clemens daher die ἐγκράτεια „als Geringschätzung (ὕπεροψία) des Körpers infolge des Bekenntnisses zu

¹⁴⁹ Clem. Alex. strom. 3,10,1; siehe insgesamt 3,5,1–3,10,2; 3,25,5.

¹⁵⁰ Clem. Alex. strom. 3,25,5–3,26,2; 3,30,1; 3,3,3f.

¹⁵¹ Vgl. F. Bolgiani, *Tradizione* 2, 537–664; R. Riedinger, *Polemik*; Tertullian widmete der antimarkionitischen Polemik seine Schrift *Adversus Marcionem*; zu Markion vgl. immer noch A. v. Harnack, *Marcion*; vgl. außerdem B. Aland, *Art. Marcion/Marcioniten*, in: *TRE* 22 (1992), 89–101.

¹⁵² Clem. Alex. strom. 3,12,1f.; 3,25,1f.

¹⁵³ Clem. Alex. strom. 3,40,2.

¹⁵⁴ Insbesondere Clem. Alex. strom. 3,40,1–3,53,5.

¹⁵⁵ Clem. Alex. strom. 3,60,1.

¹⁵⁶ Clem. Alex. strom. 3,103,3.

Gott“ definiert,¹⁵⁷ ist damit keineswegs eine völlige Feindschaft gegenüber dem Körper gemeint, sondern lediglich die Anerkennung der Tatsache, daß der Körper für den Christen nur von untergeordneter Bedeutung ist. Zu beachten ist die Betonung des Gottesbekenntnisses: Bei den Markioniten kritisiert Clemens ja gerade deren auf einem falschen Gottesglauben beruhende Enthaltensamkeit.

Um die Argumentation der *Stromateis* soll es hier jedoch ebensowenig gehen wie um die sich darin ausdrückende Beurteilung des Körpers. Es sollte aber folgendes erkennbar geworden sein: Die Intensität der Auseinandersetzung verdeutlicht, daß Clemens sowohl libertinistische als auch enkratitische Tendenzen im Christentum als reale Bedrohungen wahrgenommen hat. Diese Bedrohung ist nicht lediglich in allgemeinen theologischen Diskussionen seiner Zeit zu sehen, sondern gerade in der konkreten Vielfalt des christlichen Lebens in Alexandria. Clemens betont dabei gegenüber rigorosen asketischen Haltungen die Notwendigkeit, sein konkretes Verhalten nicht mit Haß gegenüber dem Fleisch zu begründen. Er lehnt den Enkratismus also auch wegen dessen Leibfeindlichkeit ab. Die enkratitische Haltung widersprach Clemens' Verständnis der christlichen Botschaft, das zum Teil durch den „wohlwollenden Dualismus“ beeinflusst worden ist.

Dieser Hintergrund trifft auch für den *Paidagogos* zu: Das Werk wurde im alexandrinischen Milieu verfaßt, die innerchristlichen Diskussionen und die Gegner sind die gleichen.¹⁵⁸ Dies zeigt sich auch in einer polemischen Bemerkung zum Weingenuß. Clemens besteht darauf, daß Jesus Wein getrunken habe, und bemerkt dazu: „Dies sei von uns auch gegen die sogenannten Enkratiten festgestellt.“¹⁵⁹ Anders als in den *Stromateis* und anders als Irenaeus in *Adversus haereses* befaßt sich Clemens aber im *Paidagogos* nicht mit einer dogmatischen Widerlegung dieser Positionen. Ihm geht es vielmehr darum, deren lebenspraktische Konsequenzen zu bekämpfen. Es handelt sich also nicht um ein im engeren Sinne dogmatisches, sondern um ein praktisch-seelsorgerliches Interesse, das Clemens dazu bewegte, einer leibfeindlichen Ethik eine solche Praxis gegenüberzustellen, die seiner Interpretation der Wertung des Körpers im Christentum entsprach: eine Orthopraxie des Körpers. Damit wandte sich Clemens nicht auf einer intellektuellen, sondern auf einer praktischen Ebene an Christen Alexandrias, die durch die Vielzahl von Positionen verunsichert gewesen sein mögen, und wies ihnen einen Weg, auf dem sie weder den Gefahren einer zu großen Nachgiebigkeit noch einer zu großen Feindschaft gegenüber dem Körper unterliegen würden.

¹⁵⁷ Clem. Alex. strom. 3,4,1.

¹⁵⁸ J. Behr, *Asceticism*, 152, stellt fest, der *Paidagogos* „certainly stands as an anti-Gnostic polemic“, denkt dabei aber lediglich an die Ausführungen des ersten Buches über die bereits mit der Taufe vermittelte Perfektion (vgl. 152–158).

¹⁵⁹ Clem. Alex. paed. 2,32,2–2,33,1, das Zitat 2,33,1.

Denn Clemens kennt keineswegs die Gefahren des Körpers, im Gegenteil: Es existiert bei ihm ein stets waches Gespür für die beständige Gefährdung des Menschen durch seinen Körper und dessen Begierden. Die minutiöse Reglementierung des Verhaltens soll diese Gefahren ja gerade vermeiden helfen. Sie soll aber zugleich den Adressaten des *Paidagogos* die rechte Haltung gegenüber dem Körper vermitteln: weder freizügig noch übertrieben hart oder gar feindselig. P. Brown schreibt zutreffend:

Clemens „griff auf Regeln für diszipliniertes Betragen zurück, die von Philosophen den griechischen Eliten seiner Zeit empfohlen wurden, um den Gläubigen in ein Netz minutiöser, anscheinend unbedeutender Muster des täglichen Lebens einzuhüllen. Doch jede Einzelheit dieser Regeln vermittelte unaufdringlich eine Auffassung von der Welt, dem Menschen und der Gesellschaft, die für die schrillen Ansprüche der ‚Wiedergeborenen‘ [d. h. seiner enkratistischen und gnostischen Gegner] undurchlässig war.“¹⁶⁰

Die zahlreichen detaillierten Anweisungen sollen nicht allein ein bestimmtes Verhalten zeitigen, sondern zugleich eine Einstellung gegenüber Genuß, Luxus und natürlich auch dem Körper bewirken. P. Brown bezeichnet daher den *Paidagogos*, eine Formulierung von P. Bourdieu aufgreifend, als einen „Triumph der ‚pädagogischen Vernunft‘“. Clemens, der begabte Lehrer, „erzwingt das Wesentliche, während er das Unbedeutende zu verlangen scheint“.¹⁶¹ Der *Paidagogos* wird so auch zu einer differenzierten Stellungnahme in einer theologischen Auseinandersetzung, welche dem Körper – gleichsam im Sinne des mittleren Maßes – sein Recht zugesteht, ihn in seine Grenzen weist und zugleich die Gefahren extremer Leibfeindlichkeit oder Körperlichkeit vermeidet.

3.4.2. Die besondere Würde des Körpers

In seiner Auseinandersetzung mit leibfeindlichen Tendenzen im alexandrinischen Christentum betont Clemens die theologisch begründete Würde des Körpers, auf der dessen vergleichsweise positive Einschätzung beruht. Damit kommt in seiner Haltung gegenüber dem Körper ein Moment hinzu, das der paganen Tradition fehlt, der nicht nur ein Großteil der Normen des *Paidagogos*, sondern auch das Ideal der vernünftigen Mäßigung und Selbstkontrolle (σωφροσύνη) entstammen. Hierin liegt es begründet, daß Clemens sich bei aller Ähnlichkeit der einzelnen Normen doch grundlegend von der paganen Moralistik unterscheidet.

Seine besondere Würde erhält der Körper in Clemens' Interpretation aufgrund der alttestamentlichen Lehren von der Erschaffung des Menschen durch Gott und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie aufgrund der neutestamentlichen Lehren

¹⁶⁰ P. Brown, Keuschheit, 140.

¹⁶¹ P. Brown, Keuschheit, 141.

von der Menschwerdung Gottes in Christus und der leiblichen Auferstehung. In Verbindung mit der platonischen Anthropologie ergibt sich daraus ein spannungsvolles, nicht immer ganz einheitliches Verständnis des Körpers bei Clemens: Dies brachte die Notwendigkeit der Verknüpfung zweier unterschiedlicher Traditionen mit sich. Die negative Beurteilung des Körpers in der Tradition des *Phaidon* konnte sich bei Clemens nicht durchsetzen. Seine Betonung der besonderen Würde des Körpers kann nun im einzelnen nachgezeichnet werden, indem die einschlägigen Stellen betrachtet werden.¹⁶² Dabei läßt sich erkennen, daß die genannten theologischen Lehren nicht nur untergründig Auswirkungen haben, sondern auch explizit thematisiert werden.

Zunächst sei hier auf die Erschaffung des Menschen durch Gott eingegangen.¹⁶³ Denn die Schöpfungslehre kann als die Grundlage der clementinischen Ethik bezeichnet werden, indem sie zugleich asketische Weltverneinung wie hedonistischen Materialismus unmöglich macht und die christliche Existenz als Mittelweg zwischen diesen Extremen beschreibt.¹⁶⁴ Bereits im ersten Buch des *Paidagogos* heißt es ausdrücklich, der menschliche Körper sei von Gott mit Schönheit und Ebenmaß gebildet.¹⁶⁵ Das Färben grauer Haare bedeute, gegen Gott selbst etwas anderes erschaffen zu wollen (*ἀντιδημιουργεῖν*) und sich ihm mit Gewalt zu widersetzen.¹⁶⁶ Entsprechend werden diejenigen, die das Aussehen des Körpers verändern, als Gottlose bezeichnet.¹⁶⁷ Es heißt auch, kosmetische Praktiken zur Verschönerung des Körpers kränkten den Schöpfer, da sie den Eindruck vermittelten, als habe Gott den Frauen nicht genügend Schönheit gegeben.¹⁶⁸ Die Gestalt aber, die sie besitzen, habe ihnen Gott gegeben¹⁶⁹ und alle Haare des Hauptes sowie des ganzen Körpers seien von Gott gezählt,¹⁷⁰ erhalten also besondere Aufmerksamkeit von Gott, die letztlich in der Erschaffung des Menschen durch Gott begründet ist.

Immer wieder verweist Clemens also darauf, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes sei und als solches eine besondere Würde habe. Die Veränderung des Aussehens

¹⁶² Zur clementinischen Anthropologie insbesondere mit Bezug auf die *Stromateis* vgl. J. Behr, *Asceticism*, 135–151.

¹⁶³ Vgl. hierzu H. W. Wolff, *Anthropologie*, 141–149; U. Schnelle, *Anthropologie*, 14–22; 44–46; zu Clemens vgl. F. Quatember, *Lebenshaltung*, 124f.

¹⁶⁴ Vgl. H. Chadwick, *Early Christian Thought*, 58f.; ders., *Clement*, 176; F. Quatember, *Lebenshaltung*, 126, schrieb hierzu: „Es müßte der halbe Paedagogus abgeschrieben werden, wollte man alle Stellen anführen, in denen Clemens seine Achtung vor der Natur ausdrückt, eine Achtung, die bis ins Kleinste geht.“

¹⁶⁵ Clem. Alex. paed. 1,6,6 (*τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκεράσατο*); zur Erschaffung des Menschen durch Gott vgl. auch 1,7,1–3.

¹⁶⁶ Clem. Alex. paed. 3,17,1; zur Übersetzung vgl. F. Quatember, *Lebenshaltung*, 126 Anm. 149.

¹⁶⁷ Clem. Alex. paed. 3,17,1; 3,20,5.

¹⁶⁸ Clem. Alex. paed. 3,6,4; 3,17,1.

¹⁶⁹ Clem. Alex. paed. 3,64,2.

¹⁷⁰ Clem. Alex. paed. 3,19,4 (Zitat Mt 10,30; vgl. Lk 12,7).

mit Hilfe kosmetischer Mittel wird abgelehnt, weil der Mensch, so wie er ist, von Gott geschaffen wurde. Darin ist aufgrund der Eigenschaften Gottes zugleich impliziert, daß er gut geschaffen worden ist. Dies ist die Aussage der biblischen Schöpfungserzählung,¹⁷¹ die Clemens im *Paidagogos* zwar nicht erwähnt, die aber im Hintergrund stets präsent ist.¹⁷²

Neben dem Hinweis auf die Erschaffung des Menschen durch Gott beruft sich Clemens auch auf das Bild, nach dem der Mensch von Gott erschaffen worden sei.¹⁷³ Dem biblischen Schöpfungsbericht zufolge ist der Mensch nach dem Abbild Gottes geschaffen.¹⁷⁴ Daß Clemens auch auf diesen Gedanken Bezug nimmt, zeigt sich in der Ablehnung von Schönheitspraktiken. Es sei eine Mißachtung des Vorbildes, nach dem der Mensch geschaffen worden ist, wenn er seine eigene schlechte Kunst (*κακοτεχνία*) der Schöpfung Gottes vorziehe.¹⁷⁵ Clemens beruft sich also auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit, der explizit auf das Aussehen der Menschen bezogen wird, wie der Zusammenhang mit den Schönheitspraktiken deutlich macht. Zwar bemerkt er hierzu einmal im ersten Buch, Christus sei nach Bild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen, der Mensch nur nach dem Bild Gottes.¹⁷⁶ Damit soll aber die unterschiedliche Wesensart von Gott und Mensch herausgestellt und nicht etwa bezweifelt werden, der menschliche Körper sei nach Gottes Bild geschaffen.¹⁷⁷ Andere Stellen im *Paidagogos* schwächen diesen Eindruck zwar ab,¹⁷⁸ und in den *Stromateis* findet sich sogar eine offen widersprechende Aussage.¹⁷⁹ Man sollte es aber vermeiden, den *Paidagogos* von den *Stromateis* her zu interpretieren. Grundsätzlich bleibt festzuhalten, daß Clemens ein vielfältiges Verständnis von Gottebenbildlichkeit vertritt, in das auch Körper und Aussehen integrierbar sind.¹⁸⁰

¹⁷¹ Gen 1,31 („Gott sah alles an, was er geschaffen hatte: Es war sehr gut“).

¹⁷² Sie wird aber zitiert in Clem. Alex. strom. 2,53,2; 5,39,3; siehe auch das Fragment aus den *Hypotyposes* in der Fassung der *Adumbrationes* in GCS 17=Clemens, Bd. 3, 213, Z. 6f.

¹⁷³ Siehe schon Clem. Alex. protr. 5,5; vgl. W. C. de Pauley, *Man*; A. Mayer, *Gottesbild*; P. Schwanz, *Imago Dei*; ders., *Wandel*; A.-G. Hamman, *L'homme*, zu Clemens 113–126; J. Behr, *Asceticism*, 139–142; R. L. Wilken, *Geist*, 112–120.

¹⁷⁴ Gen 1,26f.; siehe schon Clem. Alex. paed. 1,7,2; vgl. A.-G. Hamman, *L'homme*, 11–15; der Unterschied zu paganen Ansichten äußert sich in Celsus' Kritik (Orig. Cels. 6,63).

¹⁷⁵ Clem. Alex. paed. 3,66,2 (teilweise Zitat Gen 1,26); siehe auch 3,17,1 (Haarefärben als Widersetzung gegen Gott und gegen sein schöpferisches Handeln).

¹⁷⁶ Clem. Alex. paed. 1,98,3.

¹⁷⁷ Vgl. O. Stählin, *Anm. z. St.*

¹⁷⁸ So scheint der Gedanke der Gottebenbildlichkeit in Clem. Alex. paed. 3,5,3 insbesondere auf die Seele bezogen zu werden: Das Abbild Gottes wohne innen in der Seele; in 3,101,1 bezieht er sich auf tugendhaftes Verhalten: Ähnlichkeit mit dem Bilde Gottes werde durch Gehorsam gegenüber den Geboten erreicht.

¹⁷⁹ Siehe Clem. Alex. strom. 2,102,6; 2,97,1.

¹⁸⁰ Gegen J. Behr, *Asceticism*, 140–142; 212, der von den *Stromateis* aus argumentiert und den *Paidagogos* an dieser Stelle vernachlässigt.

Diese Haltung war im Christentum keineswegs selbstverständlich.¹⁸¹ Der bereits erwähnte Tatian bezog die Gottebenbildlichkeit gerade nicht auf den Körper, als er das höhere πνεῦμα des Menschen als Ebenbild und Gleichnis Gottes bezeichnete.¹⁸² Dies ist aber keineswegs erstaunlich: Die distanzierte Haltung des Enkratismus gegenüber dem Körper ist nur dann theologisch haltbar, wenn die positiven Aussagen der Bibel umgedeutet werden. Auch wenn Clemens hier keinen expliziten Kommentar zu Tatian verfaßt hat,¹⁸³ wird die unterschiedliche Haltung gegenüber dem Körper aufgrund der Beurteilung der Gottebenbildlichkeit besonders deutlich. Wenn dagegen Musonius davon spricht, der Mensch sei als einziges irdisches Lebewesen ein Abbild Gott (μίμημα θεοῦ), meint er etwas anderes: Für ihn besteht die Ähnlichkeit nicht im Aussehen, sondern in einem Lebensstil, welcher der Natur folgt, sowie in der Tugendhaftigkeit, wie er mit Verweis auf die Kardinaltugenden deutlich macht.¹⁸⁴

Aber nicht nur die Ähnlichkeit mit Gott selbst, der anthropomorph vorgestellt wird,¹⁸⁵ sondern auch die Menschwerdung Christi begründen die hohe Wertschätzung des menschlichen Körpers:¹⁸⁶ Dieser erhalte eine besondere Würde durch den Umstand, daß Christus selbst Fleisch angenommen habe,¹⁸⁷ und durch seine Ähnlichkeit mit Christus: Der Körper wird als das schöne Abbild (καλή εικὼν) bezeichnet.¹⁸⁸ In dem Clemens sich ausdrücklich auf Paulus beruft, erklärt er, wessen Abbild damit gemeint ist: Der menschliche Körper sei Christus gleichgestaltet (σύμμορφος).¹⁸⁹ Bezeichnend ist allerdings, daß bei Paulus nicht vom Körper, sondern nur vom Abbild (εἰκὼν) die Rede ist. An dieser Stelle zeigt sich die bei Clemens auch andernorts begegnende Neigung, seine Vorlagen einem besonderen Interesse für Fragen des Körpers anzupassen.¹⁹⁰

¹⁸¹ Zu Paulus als Ausgangspunkt der christlichen Reflexion siehe Röm 8,28f.; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Kol 1,12–20; 3,9f.; vgl. A.-G. Hamman, L'homme, 19–33; zur Haltung der Christen des 1. und 2. Jhs. vgl. 34–102.

¹⁸² Tat. or. 12,1; siehe auch 15,7 (Gottebenbildlichkeit gelte nur für den geisterfüllten Menschen); vgl. A.-G. Hamman, L'homme, 41f.

¹⁸³ Aufgrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit Tatianos im dritten Buch der *Stromateis* ist vorauszusetzen, daß er dessen Λόγος πρὸς Ἑλλήνας kannte; das Zitatregister in GCS 39=Clemens, Bd. 4.1, verzeichnet unter Tatianos' Schrift 27 Parallelen bei Clemens.

¹⁸⁴ Mus. 17.

¹⁸⁵ Siehe Clem. Alex. paed. 3,16,4 (Zitat Dan 7,9) (Gott sei ein Greis mit grauen Haaren).

¹⁸⁶ Vgl. F. Quatember, Lebenshaltung, 128–131, dort auch die Widerlegung des Vorwurfs von E. de Faye, Clément, 272, Clemens neige zum Doketismus.

¹⁸⁷ Siehe Clem. Alex. paed. 3,2,2; vgl. R. L. Wilken, Geist, 117 („Für das christliche Menschenbild ist es von größter Bedeutung, daß in Christus die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen und authentischen Form erschien“).

¹⁸⁸ Clem. Alex. paed. 3,20,4.

¹⁸⁹ Clem. Alex. paed. 3,20,5 (Zitat Röm 8,28f.); vgl. H.-I. Marrou, Introduction, 32, der diese Idee an anderer Stelle als „ingénieuse et profonde“ bezeichnet (Anm. 6 zu paed. 3,64,3).

¹⁹⁰ Siehe insbesondere Kapitel 4.

An anderer Stelle ist von dem ebenmäßigen und schönen Zustand die Rede, den der Mensch als Bild des Logos erreichen solle.¹⁹¹ Aufgrund dieses Logos, der mit Christus identifiziert wird, sei das Fleisch kostbar.¹⁹² Das ist keineswegs ein gewöhnlicher, im zeitgenössischen Christentum verbreiteter Gedanke, sondern charakteristisch für Clemens: Die Theologie der Menschwerdung Gottes ermöglicht es ihm, die Vorstellung von der Geschaffenheit des Menschen nach Gottes Abbild auch auf den menschlichen Körper zu übertragen.¹⁹³ Aus ihm spricht entgegen aller Distanz zum Körper nicht nur dessen grundsätzliche Anerkennung, sondern ebenso die Forderung, sich würdevoll zu verhalten, um den Vorbildern des Menschen und auch seines Körpers gerecht zu werden. Dies erklärt vielleicht teilweise, warum sich Clemens bei jenen Männern, die Schönheitspraktiken anwenden, anders als bei den Frauen, regelrecht in Rage schreibt:¹⁹⁴ Zwar gilt die Rede von der Gottebenbildlichkeit grundsätzlich auch für Frauen. Wenn es aber heißt, der Mensch sei gleichgestaltet mit Christus, kann dies vollständig nur auf Männer zutreffen. Es ist also insbesondere der *männliche* Körper, der ein Abbild Gottes beziehungsweise Christi ist.¹⁹⁵

Hinzu kommt noch ein letzter Gedanke, der dazu beiträgt, daß Clemens dem Körper eine besondere Würde zumißt, nämlich die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung.¹⁹⁶ Da es nicht nur die Seele ist, die Anteil an der Unsterblichkeit erhält, sondern auch der Körper, eignet diesem eine Bedeutung über das irdische Leben hinaus, die er in der paganen Umwelt nicht besaß. So schreibt Clemens zu Beginn des dritten Buches des *Paidagogos*, das Fleisch sei zum Dienen bestimmt, daher wolle es niemand wie ein Kuppler schmücken. Durch Gott sei aber das Fleisch aus seinem Stand als Knecht befreit worden, „indem er ihm diesen heiligen Schmuck der Ewigkeit anlegte, die Unsterblichkeit“.¹⁹⁷ Daß mit dem Fleisch tatsächlich der Körper gemeint ist, zeigt sich in der Wiederholung des Gedankens, in der es explizit heißt, die wahre Schönheit des Körpers bestehe in der Unsterblichkeit des Fleisches.¹⁹⁸ Auch an anderen Stellen wird hierauf angespielt, etwa wenn gefordert wird, man solle

¹⁹¹ Clem. Alex. paed. 3,64,3.

¹⁹² Clem. Alex. paed. 2,118,5.

¹⁹³ Vgl. H.-I. Marrou, Anm. 5 zu paed. 3,20,5.

¹⁹⁴ Siehe insbesondere Clem. Alex. paed. 3,19,3 („ich komme nämlich ganz in Hitze, wenn ich die Worte höre“).

¹⁹⁵ Zur männlichen Perspektive siehe oben 2.4.6; zur Furcht vor dem weiblichen Körper siehe unten 5.4.

¹⁹⁶ E. R. Dodds, Heiden, Anm. 85 zu S. 39, muß angesichts seiner Grundthese eine größere Wirkung dieses Glaubens bestreiten, konzidiert aber, er könne bewirkt habe, „daß die Christen vor einer extremen Erniedrigung des Körpers zurückschreckten“; vgl. auch R. L. Wilken, Geist, 120–122.

¹⁹⁷ Clem. Alex. paed. 3,2,3.

¹⁹⁸ Clem. Alex. paed. 3,3,3.

das Fleisch heiligen, um sich auf diese Weise mit Unvergänglichkeit zu bekleiden,¹⁹⁹ oder wenn Clemens schreibt, dies Vergängliche werde mit Unvergänglichkeit bekleidet werden und es werde das reine Fleisch der Unvergänglichkeit anlegen, wer die Werke des Fleisches abgetan habe.²⁰⁰ Diese Unvergänglichkeit ist natürlich aufs engste mit dem christlichen Glauben verknüpft. Die positive Beurteilung des Körpers gilt daher in besonderer Weise für den Körper der Christen. Dies wird deutlich, wo Clemens auf die Taufe anspielt: Jenes Fleisch, das durch Wasser wiedergeboren werde, sei kostbar wegen des Logos.²⁰¹ Die Taufe hat demnach Auswirkungen auf die Beurteilung der körperlichen Existenz, der Körper wird nicht unabhängig vom Glauben gesehen.²⁰² Oder anders formuliert: Es gibt nicht den Körper an sich, sondern es gibt den Körper der Nichtchristen und den Körper der Christen. Dies ist zu beachten, wenn es um die Frage nach der Beurteilung des Körpers bei Clemens geht.

Angesichts solch einer positiven Einschätzung des menschlichen Körpers verwundert es nicht mehr, daß der Mensch auch als Instrument des Gotteslobes bezeichnet wird. Bereits im *Protreptikos* war dieser Gedanke aufgetaucht: „Zu einem schönen, von Geist erfüllten Instrument hat der Herr den Menschen gemacht nach seinem Bilde.“²⁰³ Es ist aber nicht nur der Mensch an sich, sondern gerade auch sein Körper, der so bezeichnet wird. In seiner weitgehenden Ablehnung wirklicher Musikinstrumente²⁰⁴ deutet Clemens die in Psalm 150 aufgezählten Instrumente allegorisch: Nicht mit diesen solle man Gott loben, sondern mit einzelnen Körperteilen beziehungsweise mit dem Körper als ganzem. Die Harfe sei die Zunge, die Zither der Mund und mit Instrument (ὄργανον) sei der Körper gemeint sowie mit den Saiten dessen Sehnen.²⁰⁵

¹⁹⁹ Clem. Alex. paed. 2,109,3 (vgl. 1 Kor 15,53f.).

²⁰⁰ Clem. Alex. paed. 2,100,2f. (vgl. 1 Kor 15,53); siehe auch Gal 5,19 („Werke des Fleisches“); 1 Kor 6,13.

²⁰¹ Clem. Alex. paed. 2,118,4f.

²⁰² Vgl. F. Quatember, Lebenshaltung, 131; eine ähnliche Sichtweise findet sich auch bei Tatianos: siehe Tat. or. 13,1 (Unsterblichkeit der Seele und leibliche Auferstehung gebe es nur für diejenigen, welche die Erkenntnis Gottes besitzen).

²⁰³ Clem. Alex. protr. 5,4; siehe auch 5,3 (das Instrument, der Mensch); strom. 6,88,3f.; aufgrund des Kontextes ist die Übersetzung des mehrdeutigen griechischen Wortes ὄργανον mit „Musikinstrument“ gerechtfertigt.

²⁰⁴ Siehe aber Clem. Alex. paed. 2,43,3 (Kithara und Lyra werden erlaubt), „die einzige wirkliche Ausnahme der universalen patristischen Position“, nämlich der moralisch begründeten völligen Ablehnung von Musikinstrumenten, die sich zwar explizit nur auf die außerkirchliche Praxis bezog, allerdings auch für die Liturgie galt; vgl. J. W. McKinnon, Meaning, 70 Anm. 4 (meine Übersetzung); ders. (Hg.), Music, dort auch die Einleitung 1–11; ders., Christian Antiquity; vgl. außerdem Th. Gérold, Les Pères, 123–134.

²⁰⁵ Clem. Alex. paed. 2,41,4f. mit bezug auf Ps 150,3–5; siehe auch Ioh. Chrys. hom. in Ps. 150; hom. in Ps. 145,2f.; Aug. in Ps. 43,5; 92,5; vgl. Th. Gérold, Les Pères, 124f.; 180–190; siehe außerdem Plat. Phaid. 85e–86d (Vergleich von Körper und Seele mit einer

Da als einzelne Körperteile Mund und Zunge genannt werden, wird mit diesem körperlichen Ausdruck des Gotteslobes insbesondere das verbale Lob in Gebet und Gesang gemeint sein.²⁰⁶ Dennoch wird auch der Körper in diesem Zusammenhang ausdrücklich erwähnt: Er bleibt als ganzer das Medium, durch welches der Christ in seiner gesamten Existenz Gott loben soll. Dies erfordert einen bewußten Umgang mit dem Körper in allen Lebensbereichen. Das Ziel des Erziehers ist es, die dafür notwendigen Regeln zu vermitteln.

Daher kann Clemens schließlich den Körper nicht nur als Mittel des Gottesdienstes, sondern auch als Wohnort Gottes bezeichnen: Eine Formulierung aus dem Ersten Korintherbrief aufgreifend, nennt er den Körper einen „Tempel des Heiligen Geistes“.²⁰⁷ Paulus verweist an dieser Stelle auf die besondere Bedeutung der Körper als Glieder Christi. Man dürfe mit dem Körper keine Hurerei treiben, denn dies stelle eine Versündigung gegen den eigenen Leib, den Gott auferwecken werde, und gegen den Tempel des Heiligen Geistes dar. Christen sollten vielmehr Gott in ihrem Körper verherrlichen.²⁰⁸ Auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Heiligung und Reinigung des Körpers ist bereits oben hingewiesen worden.²⁰⁹

Damit ist erkennbar geworden, aus welchen Quellen sich Clemens' Beurteilung des Körpers speist. Seine Auseinandersetzung mit leibfeindlichen Tendenzen christlicher Gruppierungen hat hierin ihre Ursache. Dies ist der Grund, weswegen Clemens seinen christlichen Gegnern vorwerfen kann, ihre Enthaltensamkeit gründe im Haß gegen das Fleisch.²¹⁰ Damit wird zugleich Clemens' bereits oben zitierte Definition der ἐγκράτεια „als Geringschätzung (ὕπεροψία) des Körpers infolge des Bekenntnisses zu Gott“²¹¹ besser verständlich: Seinen Gegnern wird ja gerade ein falsches Gottesbekenntnis vorgeworfen. Die Beurteilung des Körpers aber darf nur in dem Rahmen

Leier und deren wohlgestimmten Saiten); Phil. post. 103–106 (Stimme als Vorbild aller Instrumente).

²⁰⁶ Das zeigt sich auch, wenn das friedenbringende Wort als einziges Instrument (ὄργανον) der Christen bezeichnet wird – und nicht wie früher Harfe, Posaune, Pauke und Flöte (Clem. Alex. paed. 2,42,3).

²⁰⁷ Clem. Alex. paed. 2,101,1 (vgl. 1 Kor 6,19); siehe oben 3.3.1; ebenso strom. 7,64,7; siehe auch 3,77,3; aufgrund der Vorlage bei Paulus kann man davon ausgehen, daß Clemens die Aussagen wie Paulus auf den Körper bezieht, wenn auch bei ihm – anders als bei Paulus – das Wort σῶμα nicht vorkommt; siehe auch Ign. Eph. 15,3 („Tun wir also alles, wie wenn er [der Herr] in uns wohnte, damit wir seine Tempel seien“); 2 Clem 9,3 („Wir müssen also das Fleisch wie einen Tempel Gottes hüten“); ähnlich auch bei Marcus Aurelius (M. Aur. 3,4: ein philosophisch lebender Mensch sei „innig vertraut mit der Gottheit, die in ihm ihren Tempel hat“); Phil. opif. 137 (Tempel).

²⁰⁸ 1 Kor 6,15–20; vgl. hierzu W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2, 7–48.

²⁰⁹ Siehe oben 3.1.

²¹⁰ Clem. Alex. strom. 3,60,1.

²¹¹ Clem. Alex. strom. 3,4,1.

erfolgen, den ein rechtes Verständnis der Schöpfung Gottes ermöglicht. Dieses schließt aber jede Form von Haß aus.

Zugleich zeigen sich hier die grundlegenden Unterschiede zur paganen Haltung, wie sie oben skizziert worden ist. Selbst die als „wohlwollender Dualismus“ bezeichnete Position weist dem Körper keine solch positive Wertung zu wie Clemens dies tut – von den Äußerungen des Epiktetos oder Marcus Aurelius ganz zu schweigen.²¹² Der von J. Meifort auf der Grundlage der *Stromateis* erhobene Vorwurf eines platonisch inspirierten clementinischen Pessimismus gegenüber dem Körper trifft jedenfalls für den *Paidagogos* nicht zu.²¹³ Aber auch für die *Stromateis* kann der Vorwurf kaum aufrechterhalten werden, wenn Clemens dort sagt, „bei uns soll nicht nur der Geist (πνεῦμα) geheiligt sein, sondern auch der Charakter und die Lebensweise und der Körper (τρόπος, βίος, σῶμα).“²¹⁴ Dies erscheint geradezu als eine Aufnahme der Aussagen aus dem Proömium des zweiten Buches des *Paidagogos* und verdeutlicht somit die grundlegenden Gemeinsamkeiten, die zwischen diesen beiden Werken des Alexandriners bestehen.²¹⁵

Eher ist von einer Skepsis gegenüber der Seele als gegenüber dem Körper zu sprechen, wenn F. Quatembers Urteil zutrifft, nach der Darstellung des *Paidagogos* wurzele die Sünde – das heißt die Abweichung vom rechten Verhalten –

„nicht in der Materie, im Körper, sondern im sündhaften Gebrauche des Körpers, also in der Seele selbst.“ Es sei an der Seele, „den Leib zur Tugend zu gebrauchen; ihr Verschulden ist es aber, wenn sie sich vom Leibe zur Sünde herabziehen läßt.“²¹⁶

Diese Einstellung mag auf den ersten Blick überraschend wirken, da mit dem Christentum gemeinhin Leibfeindlichkeit verbunden wird. Hiervon ist bei Clemens aber nichts zu bemerken. Das Urteil F. Quatembers erinnert an Plutarchs Bemerkung, die Seele gehe oftmals nicht vernunftgemäß mit dem Körper um.²¹⁷ Dies ist ein weiterer Hinweis auf die Nähe von Plutarchs *Gesundheitsvorschriften* und dem *Paidagogos*. Dem Körper eignet in diesem Werk eine Würde, die er bei aller Skepsis gegenüber seinen unbotmäßigen Regungen nie grundsätzlich verliert.²¹⁸

²¹² Eine so undifferenzierte schwarz-weiß-Malerei, wie sie F. Quatember, *Lebenshaltung*, 143, in der Beschreibung der Unterschiede zwischen paganem Körperhaß und clementinischer Würde des Körpers betreibt, sollte aber vermieden werden.

²¹³ J. Meifort, *Platonismus*, 19–27; vgl. die Diskussion bei L. Quatember, *Lebenshaltung*, 143–147.

²¹⁴ Clem. Alex. *strom.* 3,47,1.

²¹⁵ Es ist aber in dieser Arbeit weder möglich noch beabsichtigt, die Beurteilung des Körpers in den *Stromateis* zu skizzieren.

²¹⁶ F. Quatember, *Lebenshaltung*, 127f.

²¹⁷ Plut. *mor.* 135e–f=De tuenda sanitate praecepta 24; siehe oben 3.2.3.

²¹⁸ Daher ist es zu wenig, wenn J. Behr, *Asceticism*, 209, feststellt, bei Clemens gehe es darum, zum Zweck eines gottgemäßen Lebens die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen vor Störung durch den Körper zu bewahren.

4. Die Sorge für den Körper

4.1. Befriedigung körperlicher Bedürfnisse

Die Sorge für den Körper äußert sich bei Clemens unter anderem in der grundsätzlichen Annahme seiner Bedürfnisse, deren Befriedigung nicht in Frage gestellt wird. Besonders ausgeprägt aber erscheint bei Clemens die Sorge um den Körper als eine Sorge für dessen guten gesundheitlichen Zustand. Der positiven Einstellung gegenüber dem Körper entspricht bei Clemens eine allgemeine Wertschätzung von körperlicher Gesundheit und langem Leben. Wenn auch weitgehend direkte Äußerungen dazu fehlen, daß beide erstrebenswert seien, wird dies dennoch aus vielerlei Anweisungen und Äußerungen ersichtlich, welche die Bewahrung der Gesundheit im Blick haben. Die körperliche Gesundheit korrespondiert dabei mit der Gesundheit der Seele, hat aber auch eine eigenständige Bedeutung aufgrund der clementinischen Wertschätzung des menschlichen Körpers. Dies wird im folgenden detailliert nachgezeichnet werden.

Zuvor soll jedoch knapp skizziert werden, wie sich Clemens gegenüber der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse äußert. Der Körper und dessen Bedürfnisse dienen als Maßstab für zulässiges Verhalten: Erlaubt sind demnach jene Praktiken, deren der Körper notwendigerweise bedarf, und zwar in dem Maße, in dem er ihrer bedarf.¹ Eine Äußerung im Kapitel über die Einfachheit (εὐτέλεια) illustriert diese Ansicht:

„Wie aber das Maß für den Schuh der Fuß ist, so auch für den Besitz bei jedem der Körper (μέτρον τῆς κτήσεως τὸ σῶμα); das darüber Hinausgehende aber, was sie Schmuck nennen, und der Hausrat der Reichen ist für den Körper eine Last und kein Schmuck.“²

In diesem geradezu klassischen Vergleich³ erhält der Körper als Maß für den erlaubten Besitz in der christlichen Existenz eine herausragende Rolle, seine Bedürfnisse gelten bei der Formulierung einzelner Normen als Richtschnur. Auch aus dieser Perspektive erklärt sich damit die große Bedeutung, die dem Körper im *Paidagogos*

¹ Sehr deutlich verfolgt diesen Gedanken auch Ps.-Lukian. Kynikos 3f.

² Clem. Alex. paed. 3,39,1; bei Theophrastos ist es übrigens ein Kennzeichen des bäurischen Menschen, daß sein Schuh größer ist als sein Fuß (Theophr. char. 4,4); zur Luxuskritik siehe oben 2.2.2.

³ Siehe nur Epikt. ench. 39 (bis zum Semikolon beinahe identische Wörter in anderer Reihenfolge; darüber hinaus heißt es dort, vergoldete, purpurne oder bestickte Schuhe überschritten das Bedürfnis des Fußes); siehe auch Hor. epist. 1,7,98; 1,10,42f.

beigemessen wird. Der Körper kommt also zu seinem Recht, seine Bedürfnisse werden nicht wie in der späteren Askese konsequent so weit minimiert, daß man von deren gewaltsamer Unterdrückung sprechen muß.⁴

Es war im frühen Christentum keineswegs eine unvermeidliche Position, die Bedürfnisse des Körpers zu akzeptieren. Die asketischen Höchstleistungen der Wüstenväter zeugen von dem Wunsch, sich diesen Bedürfnissen gerade nicht zu beugen.⁵ Nicht nur christliche, sondern auch pagane Autoren konnten den körperlichen Bedürfnissen gegenüber Skepsis zeigen. Der Stoiker Epiktetos schrieb in seinem *Handbüchlein*: „Was den Körper betrifft, ob es sich um Essen, Trinken, Kleidung, Wohnung und Bedienung handelt, so befriedige nur das nackte Bedürfnis (χρεῖα φιλῇ)“.⁶ Und an anderer Stelle sah er die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse als beschwerliche Pflicht an, der entfliehen zu können ein Gewinn wäre.⁷ Insgesamt aber kann nicht geleugnet werden, daß die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse – zu denen in antiken Aufzählungen vor allem Essen, Trinken, Schlaf, Wohnung und Kleidung sowie die Sexualität gerechnet wurden⁸ – in der Regel als solche akzeptiert worden ist, ohne wie Epiktetos besonders auf ihrer weitestmöglichen Reduzierung zu bestehen. Das gilt für pagane Philosophen⁹ ebenso wie für jüdische¹⁰ und christliche¹¹

⁴ Eine Tendenz zur Minimierung der körperlichen Bedürfnisse tritt bei Clemens am deutlichsten im Zusammenhang mit dem Schlaf auf; siehe dazu unten 4.7.2.

⁵ Siehe etwa Pall. Laus. 48,3 (der Leib des Asketen Elpidius sei so abgezehrt, „daß ihm die Sonne durch die Knochen schien“); ähnliches gilt laut Tertullian für die Montanisten, die durch ihr Fasten anscheinend sehr mager sind (Tert. ieiun. 12,2: „da er schon ganz aufgebraucht ist und gar kein Fleisch mehr an sich hat“; 17,6f.: „Die Magerkeit mißfällt uns nicht“; „ein abgemagerter Leib“; „leichter Körper“; „vertrockneter Leib“).

⁶ Epikt. ench. 33,7.

⁷ Epikt. diss. 1,9,12–14 (im einzelnen essen, trinken, schlafen, waschen und baden).

⁸ Siehe Plat. rep. 369c–d (Nahrung, Kleidung und Wohnung); ebenso Sir 29,21; Xen. symp. 4,37 (ohne Wohnung); Xen. mem. 2,1,30–33 (Nahrung, Schlaf und Sexualität); Epikt. diss. 1,9,12–14.

⁹ Siehe etwa Xen. mem. 1,2,4 (Sokrates habe die körperlichen Bedürfnisse nicht vernachlässigt, sondern befriedigt); 2,1,30–33 (die personifizierte Tugend fordert in Prodikos' Erzählung von Herakles am Scheideweg, im Hinblick auf Nahrung, Schlaf und Sexualität nur die Bedürfnisse zu befriedigen und nicht ohne Bedürfnis zu handeln); Sen. epist. 4,10 (das Gesetz der Natur setze als Grenzen: „Nicht zu hungern, nicht zu dürsten, nicht zu frieren“); 119,2. 12 (was über das natürliche Bedürfnis hinausgehe, sei nicht notwendig, das Bedürfnis aber könne leicht befriedigt werden); dial. 7,20,5 (Zweck der Ernährung sei die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse); M. Aur. 5,1 (das Maß in Essen, Trinken und Ausruhen sei das Bedürfnis); 10,2 (man solle den Bedürfnissen seiner animalischen Natur – und damit auch des Körpers – nachkommen, sofern „der Zustand der vernünftigen Natur dadurch nicht verschlimmert wird“).

¹⁰ Siehe etwa Phil. vita contempl. 36f. (die Therapeuten verzichteten auf alles, was über die Bedürfnisbefriedigung hinausgehe).

Autoren. Hierbei kamen auch gesundheitliche Gefahren in den Blick: So kann es Plutarch in seinen *Gesundheitsregeln* als sehr erstaunlich bezeichnen, wenn es einem gut ergehe, auch wenn man nur die allernötigsten Bedürfnisse des Körpers befriedige oder gar gegen den Körper ankämpfe.¹² Clemens macht sich also ein verbreitetes Argumentationsmuster zu eigen, wenn er das Bedürfnis zum Maßstab seiner Befriedigung erklärt.

Die große Rolle der notwendigen körperlichen Bedürfnisse spiegelt sich in der Häufigkeit entsprechender Begriffe (wie z. B. ἀναγκαῖος, ἡ χρεία) im *Paidagogos* wider.¹³ Sie wird aber auch dadurch zum Ausdruck gebracht, daß gleich im Anschluß an das Proömium des zweiten Buches durch ein prominentes Zitat, das Sokrates und Diogenes zugeschrieben wird, das Bedürfnis zum Maßstab des Essens erhoben wird:

„Die anderen Menschen leben, um zu essen, wie ja auch die unvernünftigen Tiere, für die das Leben nichts anderes ist als ihr Magen; wir aber sollen entsprechend der Mahnung des Erziehers essen, um zu leben.“¹⁴

Der von Gott beabsichtigte Zweck der Ernährung sei das Leben, das heißt die Aufrechterhaltung der Körperfunktionen, nicht aber das Genießen.¹⁵ Dies widerspricht einer vernünftigen, das heißt logosgemäßen Lebensweise. Die Befriedigung des Bedürfnisses sei für den Körper nicht nur notwendig,¹⁶ sondern auch heilsam. Das ausreichende Maß beziehungsweise das genügende Auskommen (αὐτάρκεια) Sorge für die richtig bemessene Nahrung und versorge damit den Körper in heilsamer Weise (σωτηρίως). Was aber über die αὐτάρκεια hinausgehe, schädige den Körper, indem es ihn für Krankheiten empfänglich, und die Seele, indem es sie träge mache.¹⁷ Der Begriff αὐτάρκεια findet sich in ähnlicher Weise verwendet auch in anderen christlichen Texten des 2. Jhs. Im *Hirten des Hermas* heißt es: „Besorge dir nicht mehr, als zum Auskommen (αὐτάρκεια) genügt.“¹⁸ Und in den *Sprüchen des Sextus* lautet eine gleich zweimal aufgenommene Forderung: „Übe Genügsamkeit (αὐτάρκειαν ἄσκει).“¹⁹ Clemens' Bezugnahme auf die αὐτάρκεια kann somit als charakteristisch für die christliche Ethik des 2. Jhs. angesehen werden.

¹¹ Siehe etwa Tert. apol. 39,17 (beim Agapemahl essen Christen „soviel, wie man für den Hunger braucht“).

¹² Plut. mor. 125b=De tuenda sanitate praecepta 7.

¹³ Siehe GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. vv.

¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,1,4; für weitere Belege siehe oben 3.1.

¹⁵ Clem. Alex. paed. 2,5,1.

¹⁶ Siehe Clem. Alex. paed. 2,103,5 (Christus wisse von der Nahrung, daß sie ἀναγκαῖος sei); 2,94,1 (Geschlechtstrieb nicht wie Nahrung jederzeit wie ein ἀναγκαῖον gebrauchen).

¹⁷ Clem. Alex. paed. 2,7,3; zum Begriff vgl. A. N. M. Rich, Conception.

¹⁸ Herm. sim. 1,1,6.

¹⁹ Sext. sent. 98; 334.

Hunger wird so zum Maßstab für das Essen, und man ißt, um den Hunger zu beseitigen.²⁰ Daher lehnt es Clemens wie viele philosophische Autoren mit Blick auf die Nahrung ab, den Appetit etwa durch Appetitanreger oder besonders zubereitete Speisen künstlich zu reizen, das heißt zu essen, ohne hungrig zu sein. Er beruft sich hierfür auf einen vielzitierten Satz von Sokrates, ohne dessen Urheber zu nennen.²¹ Denn diese Speisen veranlassen dazu, mehr zu essen als notwendig. Dagegen empfiehlt Clemens, sich mit dem Wenigen zu begnügen, was wirklich notwendig sei.²² Allerdings handelt es sich bei der Empfehlung der Bedürfnisbefriedigung nicht um die Forderung einer Reduzierung auf das absolut Lebensnotwendige, denn Clemens schreibt:

„Gut ist die mittlere Lage (ἡ μέση κατάστασις) in allen Dingen, nicht am wenigsten aber bei der Einrichtung der Mahlzeiten; denn die äußersten Gegensätze (ἀκρότητες) sind immer gefährlich, die mittleren Zustände (μεσότητες) dagegen gut. Die richtige Mitte aber hat alles, was nichts von dem Notwendigen (ἀναγκαῖον) vermissen läßt. Denn das naturgemäße Verlangen wird durch das ausreichende Maß (αὐτάρκεια) begrenzt.“²³

Das aristotelische Prinzip des mittleren Maßes (μεσότης) trifft hier zusammen mit dem stoischen Prinzip der Orientierung an den naturgemäßen Bedürfnissen. Das mittlere Maß ist dabei gekennzeichnet durch die αὐτάρκεια, also durch ausreichende, nicht aber darüber hinausgehende Versorgung.

Was für das Essen gilt, trifft auch ähnlich für das Trinken zu: Durst stelle das Empfinden eines Mangels dar, der mit einfachen Mitteln behoben werden solle.²⁴ Dazu sei Wasser am besten geeignet.²⁵ Diese Position des Clemens steht ganz im Gegen-

²⁰ Clem. Alex. paed. 2,29,2; so kann Clemens in seiner Interpretation der jesuanischen Aufforderung an seine Jünger, nicht danach zu fragen, was (τί) sie essen oder trinken werden (Lk 12,28f.; vgl. Mt 6,30f.), die Partikel τί als Zeichen für etwas Notwendiges (ἀνάγκη τεκμήριον) bezeichnen (paed. 2,103,2; siehe auch 2,104,1: Sorge um Kleidung, Speise und alles Überflüssige wird als nicht notwendig – οὐκ ἀναγκαῖος – verboten). Hieran ist weniger die eigenwillige Interpretation des biblischen Textes interessant, als vielmehr die Tatsache, daß man sich Clemens zufolge beim Essen auf das Notwendige beschränken solle und dies als Erfüllung eines Mangels (πλήρωμα τῆς ἐνδείας) bezeichnet wird (2,103,2).

²¹ Clem. Alex. paed. 2,15,1; diese Verführung zum Essen ist es aber gerade, was Kochkunst und Zuckerbäckerei auszeichne (2,2,2). Wahrscheinlich ist es auch die Gefahr der Verführung zum Essen, die Clemens zu der Empfehlung bewegt, nicht noch lange zu verweilen, nachdem man aufgeessen hat, da dies ein Zeichen der Unbeherrschtheit wäre (2,55,3); siehe auch Xen. mem. 1,3,6 (indem man mehr als nötig esse, schädige man Körper, Kopf und Seele); Plut. symp. 4,1, 661f; mor. 124d–125a=De tuenda sanitate praecepta 6; mor. 513c; 521e; ohne expliziten Bezug auf Sokrates Sen. epist. 108,15 (Austern und Pilze veranlaßten Sate zum Essen); Hor. sat. 2,8,8.

²² Clem. Alex. paed. 2,10,1.

²³ Clem. Alex. paed. 2,16,4; siehe auch 2,7,3; zur Mesoteslehre siehe oben 3.2.1.

²⁴ Clem. Alex. paed. 2,30,1.

²⁵ Clem. Alex. paed. 2,19,2; 2,21,3; interessanterweise erwähnt Clemens nicht das bei Soldaten beliebte Essigwasser (ὄζος/posca) als alkoholfreies durststillendes Getränk; zu ὄζος siehe Mk 15,36; Mt 27,48; Lk 23,36; Joh 19,28 (Jesus erhält am Kreuz von römischen

satz zu Aristoteles, der im Gegenteil behauptet hatte, Wein stille den Durst besser als Wasser.²⁶ Wein wird von Clemens nur dort empfohlen, wo er dem Bedürfnis des Körpers nach Erwärmung oder der Gesundheit dient.²⁷ Wenn man also hauptsächlich Wasser trinken solle, so ist dies ein Kennzeichen philosophischer Lebensweise, dem bei Athenaios eine längere Aufzählung gewidmet wird.²⁸ Hiervon solle man aber nur so viel trinken, bis man nicht mehr dürste.²⁹ Auch in diesem Punkt unterscheidet sich Clemens von Aristoteles, der reichliches Trinken empfohlen und sogar dazu geraten hatte, zur Steigerung des Durstes Knabberwerk zu sich zu nehmen.³⁰ Allerdings empfiehlt Clemens zwar Restriktion des Trinkens, aber eben keineswegs den Durst, das heißt die Bezwingung des Bedürfnisses zu trinken, die in der paganen Ethik als heldische, herrscherliche oder philosophische Tugend angesehen wurde.³¹ Die Befriedigung des Bedürfnisses bleibt bei Clemens erlaubt, während dann später im Christentum auch solche Stimmen nicht fehlten, die Eintübung in den Durst empfahlen.³²

4.2. Wertschätzung von Gesundheit und langem Leben

4.2.1. Nichtchristliche Autoren

Die positive Beurteilung der Gesundheit bei Clemens erscheint zwar selbstverständlich, sie war aber in der Reflexion weder des frühen Christentums noch seiner paganen Umwelt eine solche Selbstverständlichkeit. Daher sind hier zunächst die

Soldaten ὄξος zu trinken); als Soldatengetränk siehe auch SHA Avid. 5,3; SHA Pesc. 10,3; vgl. J. André, Essen, 152.

²⁶ Aristot. probl. 948a 22.

²⁷ Clem. Alex. paed. 2,22,1f. (abends Wein trinken, wenn es kühler wird); 2,29,2 (Wein im Winter, bis man nicht mehr friert); zur gesundheitlichen Wirkung siehe unten 4.4.

²⁸ Siehe Diog. Laert. 6,31 (vom Kyniker Diogenes); 10,11 (von Epikur); zum Wassertrinken Xen. Kyr. 1,2,11 (Wasser sei für Durstige ein köstliches Getränk); Athen. 2, 44b–45d.

²⁹ Clem. Alex. paed. 2,29,2; im Kapitel über den Hausrat weist Clemens auf das Beispiel Jesu hin, der sich von der Samaritanerin am Brunnen das Wasser in einem irdenen Gefäß geben ließ und so „zum Zweck (σκόπος) das Bedürfnis (χρεία), nicht die Unkenntnis des Guten (ἀπειραγαθία)“ gemacht habe (2,38,2 mit Bezug auf Joh 4,7–26). Obwohl es Clemens um das Trinkgefäß geht, kann diese Stelle auch als Empfehlung des Wassers als einfaches durststillendes Mittel verstanden werden.

³⁰ Aristot. probl. 930b 12 (man solle nicht nur den Durst stillen, sondern auch noch nach dem Genuß der Speisen trinken).

³¹ Siehe Xen. mem. 2,1,2 (wer zum Herrschen erzogen werden solle, müsse den Durst beherrschen können); Plut. Alex. 42,3–6 (Alexander weist in der Wüste Wasser zurück); Diog. Laert. 9,81; vgl. A. Hermann, Art. Durst, in: RAC 4 (1959), 389–415, hier 401f.

³² Teilweise unter Bezugnahme auf 2 Kor 11,27 (Paulus habe Hunger und Durst gelitten), so etwa bei Tert. ieiun. 8,4; äußerste Selbstbeschränkung in Essen und Trinken kennzeichnet die christlichen Asketen; vgl. A. Hermann, Durst, 409.

möglichen Einstellungen darzustellen, bevor eingehender die clementinische Position betrachtet werden kann.

Viele Stellen in der Literatur weisen darauf hin, daß Gesundheit in der Regel als ein erstrebenswertes Gut angesehen worden ist. Der gesunden Anlage einer Stadt konnte – zumindest in der Theorie – große Aufmerksamkeit gewidmet werden.³³ Auch der Aufwand, den die Römer für Wasserversorgung und Thermen betrieben haben, kann unter hygienischen Gesichtspunkten betrachtet werden.³⁴ Ebenso bezeugt die umfangreiche medizinische Fachliteratur, für wie lohnend es gehalten worden ist, sich um die Gesundheit zu kümmern.³⁵

Dagegen reflektierten manche von Clemens' philosophisch gebildeten Zeitgenossen darüber, ob Gesundheit tatsächlich ein erstrebenswertes Gut sei. Da Clemens eine philosophisch geprägte Ethik entfaltete, ist auch seine Beurteilung der Gesundheit an den Maßstäben der Philosophen und Moralisten zu messen, die vielfach seine Quellen darstellten. Ein Überblick soll die möglichen Einstellungen gegenüber der Gesundheit vorstellen. Dabei wird deutlich, daß die Beurteilung der Gesundheit nicht unabhängig von der Beurteilung des Körpers gesehen werden kann.³⁶

Homer zeichnete eine „intakte, von Krankheiten unbehelligte Lebensweise“ als Ideal und entfaltete damit auch in der Folgezeit große Wirkung.³⁷ Gesundheitsprophylaxe ist bei Homer aber noch nicht erkennbar, da mangelndes körperliches Wohlergehen als äußere Einwirkung – sei es durch die Waffen des Feindes oder den Eingriff der Götter – angesehen wurde.³⁸ Das homerische Ideal des körperlich vorzüglichen Menschen hatte Auswirkungen auf die Herausbildung des Berufsathletentums. Dieser Stand wurde schon früh kritisiert, aber nicht etwa, weil die Athleten finanzielle Vorteile aus ihrer Tätigkeit gezogen hätten, sondern weil sie der Ausbildung des Körpers

³³ Siehe Aristot. pol. 1330a 34–1330b 16 (gesunde Lage sei wichtiger als etwa militärische Erwägungen); Vitruv widmet der Wahl des gesunden Standortes einer Stadt einen eigenen Abschnitt (Vitr. 1,4,1–12); hierzu äußert sich auch Sabinus in einem Fragment (Orib. 9,15–20=CMG 6.1.2, 15–20); vgl. V. Nutton, *Ancient Medicine*, 212f.; siehe dazu aber 26f.; vgl. auch N. Morley, *Salubriousness*.

³⁴ Vgl. O. Winkelmann, *Hygienische Aspekte*, insbesondere 166–168; zu den gesundheitlichen Aspekten der Bäder siehe unten 4.6.1.

³⁵ Für einen Überblick siehe A. Lesky, *Geschichte*, 546–554; 889f.; 996–999; A. Dihle, *Literatur*, 156–159; 300–305; die Aussagen von Numismatik und Glyptik zur Gesundheit untersucht C. Didier, *Santé*.

³⁶ Zu Gesundheit und Medizin in der Antike vgl. F. Kudlien, *Gesundheit*; R. Jackson, *Doctors*; A. Krug, *Heilkunst*; V. Nutton, *Medicine in the Greek World*; ders., *Roman Medicine*; ders., *Medicine in Late Antiquity*; ders., *Ancient Medicine*; R. Porter, *Kunst*, 51–93; E. Künzl, *Medizin*.

³⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden E. Kornxl, *Begriff*; das Zitat S. Laser, *Medizin*, 67.

³⁸ Diese Haltung spiegelt sich – unter den Bedingungen des Monotheismus – auch im Alten und Neuen Testament wider.

ihr ganzes Leben unterordneten.³⁹ Das Phänomen des Berufsathletentums hatte Auswirkungen auf die Beurteilung von Gesundheit und Gesundheitsfürsorge in der diätetischen Reflexion der Philosophen, in seiner Kritik⁴⁰ kam es zu wichtigen Weichenstellungen. Die Philosophen stellten den auch für Clemens charakteristischen Zusammenhang zwischen der Gesundheit des Körpers sowie geistigen beziehungsweise seelischen Prozessen her, die unter dem Blickwinkel einer Gesundheit der Seele betrachtet wurden. Dabei wurde die Priorität der letzteren postuliert und in Zukunft auch nicht mehr in Frage gestellt. So sei Xenophon zufolge für Sokrates körperliche Gesundheit erforderlich gewesen, um das Denkvermögen nicht zu beeinträchtigen. Daher habe dieser auch seine Freunde dazu aufgefordert, sich immer gesundheitsförderlich zu verhalten. Dagegen habe er die Völlerei der Athleten verworfen.⁴¹

Maßgeblich für die weitere Entwicklung wurden auch hier die Äußerungen Platons, der sich ebenfalls gegen die berufsmäßige Athletik wandte.⁴² Sein Verhältnis gegenüber der Gesundheit wandelte sich in den Phasen seines Schaffens und spiegelt seine unterschiedlichen Einstellungen gegenüber dem Körper wider.⁴³ In den früheren Dialogen galt die gute, gesunde körperliche Verfassung als ein äußeres Gut und daher als erstrebenswert. Der Vorrang der Seele war aber nicht in Frage gestellt und wurde in den späteren Schriften aufgrund des Zusammenhangs von körperlicher Gesundheit und seelischem Erkenntnisvermögen besonders betont.⁴⁴ Im *Phaidon* wurde der Körper als mögliches Hindernis der Erkenntnis angesehen, von dem man sich möglichst frei zu halten habe. Auch wenn Krankheit als nachteilig angesehen wurde,⁴⁵ beschäftigte sich Platon in dieser Schrift nicht mit der Sorge für die Gesundheit.⁴⁶ Dagegen erhielt der Körper in *Politeia* und *Nomoi* insbesondere in der Erziehung wieder größeres Gewicht – und mit ihm auch die Gesundheit: Platon schätzte sie um ihrer selbst

³⁹ Der Gedanke eines reinen sportlichen Amateurwesens in der Antike ist neuzeitliche Projektion; vgl. K.-W. Weeber, *Unheilige Spiele*, 66–89; zu einigen Spitzensportlern vgl. W. Decker, *Sport*, 130–142.

⁴⁰ Clemens' Zeitgenosse Galenos widmete seiner Ablehnung der athletischen Lebensweise als widernatürlich und gesundheitsschädigend die zweite Hälfte des erhaltenen Teiles seines *Protreptikos* (Gal. *Protrepticus ad medicinam* 9–14=1, 20–39 Kühn); weitere Stellen bei F. Kudlien, *Gesundheit*, 912; vgl. H.-I. Marrou, *Geschichte*, 127f.; G. Wöhrle, *Studien*, 117–122; S. Müller, *Volk der Athleten*; P. Villard, *Le régime*.

⁴¹ Xen. *mem.* 3,12,5–7; 4,7,9 (siehe aber auch die Infragestellung der Gesundheit als ein Gut in 4,2,31f.); 1,2,4.

⁴² Siehe etwa Plat. *rep.* 404a (ihre Lebensweise – *δίατρετα* – lasse die Athleten ihr Leben verschlafen, eine Abweichung bewirke Krankheit).

⁴³ Siehe oben 3.2.1.

⁴⁴ Vgl. G. Wöhrle, *Studien*, 124f.

⁴⁵ Plat. *Phaid.* 66c.

⁴⁶ Irreführend G. Wöhrle, *Studien*, 126: Auch wenn Gesundheitsvorsorge in der Konsequenz einer Minimierung schädlicher körperlicher Einflüsse liegen mag, ist es doch entscheidend, daß Platon selbst diese Konsequenz nicht zieht und sich nicht hierzu äußert.

willen sowie aufgrund ihrer Folgen und bezeichnete sie als höchstes der menschlichen Güter.⁴⁷ Daher wurde zwar Körperpflege gestattet, die Vorrangstellung der Seele aber blieb unangetastet, weswegen ihr im Notfall auch die Gesundheit geopfert werden müsse.⁴⁸

Aristoteles ließ in Aufnahme der platonischen Dreiteilung der Güter in seelische, körperliche und äußere den beiden letzteren eine philosophisch begründete Anerkennung zukommen, indem er sie als für das Glück (εὐδαιμονία) notwendig und für die Verrichtung guter Taten dienlich bezeichnete.⁴⁹ Damit wurde die Gesundheit des Körpers nicht nur mit Blick auf das Denken, sondern auch auf das Handeln philosophisch legitimiert. Diese Position fand aber in der Folgezeit nur wenig Anklang, die Entwicklung verlief in eine andere Richtung: Um sich von den Wechselfällen des Schicksals unabhängig zu machen, erhielt die Distanzierung gegenüber den äußeren Gegebenheiten, und damit auch gegenüber Körper und Gesundheit, eine zunehmende Bedeutung. Dies zeigt sich etwa in der kynischen Reduzierung der Bedürfnisse, die nicht auf medizinischen Nutzen, sondern auf Freiheit der Seele sowie Unabhängigkeit der Lebensweise (αὐτάρκεια) zielte und unerschütterliche Gemütsruhe (ἀταραξία) bewirken sollte.⁵⁰ Unter den Stoikern beurteilten einige körperliche Gesundheit distanziert, andere bezeichneten sie als weder gut noch schlecht (ἀδιάφορος).⁵¹ Gesundheit erhielt damit eine indifferente Stellung zwischen den Gütern und den Übeln. Es wurde in der Stoa auch darüber diskutiert, ob sie entsprechend der Aufteilung Zennons zu den erstrebenswerten ἀδιάφορα gehörte.⁵² In der innerstoischen Diskussion wurde aber nicht notwendig der Wert der Gesundheit bezweifelt, sondern vor allem die Gesundheit von den wahren Gütern (ἀγαθὰ) abgegrenzt und der Schrecken der Krankheit in Frage gestellt: Epiktetos jedenfalls sah ähnlich wie auch Seneca Krankheit als etwas Gleichgültiges an, da sie sich nur gegen den Körper, nicht aber gegen die Seele richte.⁵³

In der Folge des orphisch-platonischen σῶμα-σῆμα-Motives konnte aber natürlich auch eine extremere Haltung eingenommen werden, die den Tod als die Befreiung aus dem Körper ansah. Zwei Beispiele mögen genügen: So bezeichnete es Clemens' Zeitgenosse Maximus von Tyros in seinen unter Commodus (180–192 n. Chr.) gehaltenen

⁴⁷ Plat. rep. 357c–d; leg. 631b–c.

⁴⁸ Vgl. E. Kornexl, Begriff, 107–128.

⁴⁹ Vgl. E. Kornexl, Begriff, 128–143.

⁵⁰ Siehe etwa Diog. Laert. 6,70; 6,105; vgl. M. O. Goulet-Cazé, L'ascèse; zur αὐτάρκεια vgl. A. N. M. Rich, Conception, 23–29.

⁵¹ Siehe das Referat für die Stoa bei Diog. Laert. 7,102–106; ebenso uneinheitliche Sichtweise bei den Epikureern (ebd. 10,120b); in Epikurs *Brief an Menoikeus* ist die Gesundheit als Freisein von Schmerz Voraussetzung für die erstrebte Ataraxie (ebd. 10,128).

⁵² D. h. zu den ἀδιάφορα προηγμένα; vgl. F. Kudlien, Gesundheitsbewertung.

⁵³ Epikt. diss. 3,20,4; 3,20,16f.; ench. 8; Sen. epist. 78, insbesondere 78,10 (Aufmerksamkeit auf die Seele und nicht auf den Körper richten).

Lehrgesprächen als Befreiung der Seele aus der Finsternis, wenn der Körper hinfällig werde.⁵⁴ Und Seneca konnte den Freitod als Befreiung aus dem Gefängnis (*custodia*) ansehen, welches der Körper darstelle.⁵⁵ Man erwartet, daß in der Konsequenz solcher Einstellungen Gesundheit und Gesundheitsprophylaxe keine positiven Wertungen zukommen konnten. Für Seneca jedoch gilt dies nur eingeschränkt, denn bei ihm wird Gesundheitsvorsorge in begrenztem Maße ebenso zugelassen wie die Verwendung von Heilmitteln zur Schmerzlinderung.⁵⁶

Der Mittelplatoniker Philon von Alexandria stellte ebenfalls ein distanziertes Verhältnis gegenüber der Gesundheit unter Beweis, wenn er der körperlichen die seelische Gesundheit gegenüberstellte, die allein bedeutsam sei. Mit einer solchen Haltung stand er in großer Nähe zur orthodoxen Stoa.⁵⁷ Für Plutarch war dagegen ohne Frage die Erhaltung der Gesundheit von großer Bedeutung.⁵⁸ Das zeigt sich auch darin, daß diesem Thema eine ganze Schrift mit dem Titel *Gesundheitsvorschriften* widmete. Der Nutzen der Gesundheit wird darin nicht nur mit Blick auf geistige Prozesse, sondern auch auf das persönliche Wohlbefinden begründet. Erst sie ermögliche Genüsse, sie sei für den genußvollen Verzehr von Speisen „die göttlichste und angenehmste Würze“⁵⁹ und grundlegende Voraussetzung für geistige Tätigkeit.⁶⁰

4.2.2. Christentum im allgemeinen

Im frühen Christentum war das Verhältnis zu Körper und Gesundheit umstritten, die Beurteilung der Gesundheit daher ein Gegenstand der Diskussion, die ihren Ausgangspunkt in den alttestamentlichen Schriften sowie im Verhalten des historischen Jesus und in den Texten des Neuen Testaments nahm.⁶¹ Wie diese Schriften zeigen,

⁵⁴ Max. Tyr. 7,5; die siebte Rede ist insgesamt der Frage gewidmet, ob die Krankheiten des Körpers oder der Seele schlimmer seien.

⁵⁵ Sen. dial. 9,16,3; vgl. F. Kudlien, *Gesundheit*, 939f.; C. Schneider, *Geistesgeschichte*, Bd. 1, 503, bezeichnet „Selbstmord als die offene Tür zur Freiheit“ und verweist darauf, daß insbesondere orphisch-pythagoreische und platonische Kreise den Selbstmord ablehnten hätten.

⁵⁶ Sen. epist. 15,2 (Gesundheitsvorsorge durch Leibesübungen; siehe dazu unten 4.5); 78,12 (Schmerzlinderung).

⁵⁷ Vgl. U. Luck, Art. *ὁσιότης*, in: ThWNT 8 (1969), 308–313, hier 311; F. Kudlien, *Gesundheit*, 931.

⁵⁸ Plut. mor. 122e=De tuenda sanitate praecepta 1.

⁵⁹ Plut. mor. 126b–d=De tuenda sanitate praecepta 8, das Zitat 126d; vgl. 128c=12.

⁶⁰ Plut. mor. 137e=De tuenda sanitate praecepta 27; zu Plutarchs *Gesundheitsvorschriften* siehe unten 4.3.

⁶¹ Vgl. H. J. Frings, *Medizin*; H. Schadewaldt, *Apologie*; D. W. Amundsen, *Medicine and Faith*; V. Nutton, *Medicine in Late Antiquity*, 73–77; ders., *Ancient Medicine*, 286–291; G. B. Ferngren/D. W. Amundsen, *Medicine*.

kümmerte sich Jesus bei den Wunderheilungen nicht nur um die Gesundheit der Seele insbesondere mit Blick auf die Sünde. Vielmehr war die seelische Gesundheit aufs engste mit der Gesundheit des Körpers verbunden: Sündenvergebung hatte körperliche Heilung zur Folge.⁶² Ohne sie voll zu akzeptieren, steht Jesus damit in der Tradition der jüdischen Vorstellung, Gott sei der Herr über Gesundheit und Krankheit und letztere sei eine Strafe für begangene Sünden, zumindest aber durch Gottes Zulassung ermöglicht.⁶³ Wenn durch die Sündenvergebung die Ursache der Krankheit entfalle, verschwinde auch die Krankheit selbst.⁶⁴ Bei der Entstehung von Krankheiten konnte auch das Wirken von Dämonen eine wichtige Rolle spielen, so daß Jesu Dämonen austreibungen Heilung bewirkten.⁶⁵

Jesus konnte daher in der christlichen Literatur als Arzt bezeichnet werden.⁶⁶ Die Metapher von Christus als Arzt war Ende des 2. Jhs. n. Chr. geradezu ein Allgemeinplatz der christlichen Literatur und ist auch bei Clemens zu finden.⁶⁷ Wenn Jesus da-

⁶² Siehe etwa Mk 2,1–12 (Heilung eines Gelähmten); der Zusammenhang von Sünde und Gesundheit auch in Mk 2,16f. (über seine Zuwendung zu Sündern sagt Jesus: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken“); zur Heilung siehe auch ὁπρὶς in Joh 5,1–18; 7,23 (Heilung des ganzen Menschen am Sabbat); siehe auch Mt 12,13 (Heilung der Hand eines Mannes am Sabbat); 15,31 (Heilung vieler Kranker); Mk 5,34 (Heilung der blutflüssigen Frau); zu Jesus als Wunderheiler vgl. G. Theissen/A. Merz, *Jesus*, 256–283; wie H. Avalos, *Health Care*, 2, referiert, werden Jesus in den Evangelien 41 Heilungen zugeschrieben; daher sollte die Bedeutung der Heilungen im Neuen Testament und frühen Christentum nicht unterschätzt werden, wie dies aber geschieht bei D. W. Amundsen, *Body*, 9; G. B. Ferngren/D. W. Amundsen, *Medicine*, 2960–2962; vgl. dagegen H. Avalos, *Health Care*, 5–7.

⁶³ Im Hintergrund der Vorstellung von Krankheit als Strafe steht der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang; vgl. hierzu E. Zenger u. a., *Einleitung*, 291; 334f.; 360; vgl. auch W. v. Siebenthal, *Krankheit*; so argumentieren die Freunde Hiobs; zu Hiob vgl. etwa O. Temkin, *Hippocrates*, 137f.; V. Nutton, *Ancient Medicine*, 284f.

⁶⁴ Zum Zusammenhang von Wohlverhalten und Gesundheit siehe etwa Spr 4,22 (die Worte des weisheitlichen Ratgebers bringen Leben „und Gesundheit seinem ganzen Leib“); Sir 1,18 (Gottesfurcht lasse „Heil und Gesundheit sprossen“); zur Wertschätzung der Gesundheit siehe insbesondere Sir 30,14–16; vgl. insgesamt J. Preuss, *Medicine*; D. W. Amundsen, *Medicine and Faith*, 144f.; J. Helm, *Sickness*; zu den Essenern S. Kottek, *Hygiene*.

⁶⁵ Siehe etwa Mt 8,28–34 (Besessener von Gerasa); vgl. O. Temkin, 116–125, zur christlichen Beurteilung der Medizin aufgrund ihrer Verbindung mit paganem Kult (insbesondere Asklepios), und Dämonenglauben; G. B. Ferngren, *Demonic Etiology*.

⁶⁶ Siehe schon Lk 5,31; für das Alte Testament siehe etwa Ex 15,26 („Ich bin Jahwe, dein Arzt“).

⁶⁷ Siehe etwa Clem. Alex. *paed.* 1,3,1 (der Erzieher Sorge für die Kranken); 1,6,1–3 (Logos als heilender Arzt); vgl. Ae. Decker, *Kenntnis*, 7; J. Lagrée, *Wisdom*, 234f.; A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 24–28; vgl. insgesamt G. Dumeige, *Le Christ médecin*; G. B. Ferngren/D. W. Amundsen, *Medicine*, 2964f.; zu Origenes M. Dörnemann, *Inhalte*, insbesondere 25–35; wenn Christus dabei als Arzt der Seelen bezeichnet wird, ist dies aber

gegen in den *Thomasakten* ausdrücklich in dualistischer Gegenüberstellung zu herkömmlichen Ärzten als Arzt der Seelen (ιατρος ψυχῶν) bezeichnet wird,⁶⁸ dann wird dabei gerade der Aspekt der körperlichen Heilungen vernachlässigt. Das ist aber auch nicht verwunderlich in einem Text, der sich durch seine enkratitische Feindseligkeit gegenüber dem Körper auszeichnet.⁶⁹ Allerdings waren es nur extreme Positionen, die der körperlichen Existenz und damit auch Gesundheit und Gesundheitsvorsorge völlig feindlich gegenüberstanden.⁷⁰

Mit den neutestamentlichen Schriften war eine eindeutige Haltung gegenüber der Gesundheit noch nicht festgeschrieben, die Texte ließen eine jeweils stärkere Betonung der körperlichen oder der seelischen Heilungen infolge von Sündenvergebung zu. Entsprechend unterschiedlich waren daher auch die Positionen im frühen Christentum des 1. und 2. Jhs. n. Chr.⁷¹ Betrachtet man die Einstellung gegenüber medizinischen Praktiken und Ärzten, ergibt sich ein ebenso vielschichtiges Bild: Auch wenn im *Jakobusbrief* die Behandlung eines Kranken auf Salbung und Gebet der Ältesten beschränkt wurde,⁷² scheint die Fürsorge für die Gesundheit mit den Mitteln der traditionellen Medizin durchaus akzeptiert worden zu sein, weil die Heilmittel zum Gebrauch des Menschen aus Gottes eigener Schöpfung kämen.⁷³ Daher konnte es auch Ärzte unter den Christen geben. So war etwa der aus Phrygien stammende Alexander, ein Opfer der Christenverfolgungen von Lugdunum und Vienna (177/178 n. Chr.), ein Arzt.⁷⁴ Es wurde sogar die Ansicht vertreten, die Rolle der

in der Regel nicht mit der im Thomasevangelium zu findenden Abgrenzung von einem Arzt auch für die körperlichen Gebrechen verbunden.

⁶⁸ ActThom 95=NTapo⁶ 2, 339.

⁶⁹ Siehe oben 3.3.3; zu den Andreasakten siehe aber D. W. Pao, Restoration.

⁷⁰ Tatianos sollte nicht (wie in der Literatur geschehen kann) als Kronzeuge herangezogen werden: Er lehnt die Arzneikunde ab, da sie aus der „griechischen Schwindlerwerkstatt“ komme (Tat. or. 18,1ff.), gesteht allerdings zu, man dürfe sich durch Arzneien heilen lassen, wenn man nur „Gott das Zeugnis geben“ wolle (20,1); vgl. H. Schadewaldt, Apologie, 115–130; O. Temkin, Hippocrates, 122; eine differenzierte Darstellung von Tatians Position in D. W. Amundsen, Tatian's "Rejection", der davor warnt, die Ablehnung einer *allein* auf die Wirkung von Arzneimitteln vertrauenden Haltung mit einer grundsätzlichen Ablehnung „der Medizin“ gleichzusetzen.

⁷¹ Erinnert sei an die plakativ so bezeichneten Pole von „Körperhaß“ und „Körperfreudigkeit“.

⁷² Jak 5,14–16.

⁷³ Siehe etwa Tert. cor. 8,2–5 (der Gebrauch der Medizin sei für Christen angemessen); Orig. Cels. 3,12 (Medizin sei für die Menschen nützlich); vgl. H. J. Frings, Medizin, 8–17; 40–46; D. W. Amundsen, Medicine and Faith, 132–144; G. B. Ferngren/D. W. Amundsen, Medicine, 2962–2964; O. Temkin, Hippocrates, 86–145.

⁷⁴ Eus. hist. eccl. 5,1,49; siehe auch den Arzt Lukas in Kol 4,14, der traditionell mit dem gleichnamigen Evangelisten identifiziert wird; vgl. dazu aber V. Nutton, Ancient Medicine, 410 Anm. 110 zu S. 286, wonach sich das medizinische Wissen des Lukas durch nichts von dem anderer gebildeter Männer unterscheidet.

Heilungen und damit der Gesundheitsfürsorge im frühen Christentum habe eine besondere Bedeutung für dessen Ausbreitung gehabt.⁷⁵

Mit den hier skizzierten Positionen hatte sich Clemens bei der Formulierung seines eigenen Standpunktes gegenüber der Gesundheit auseinanderzusetzen. Im frühen Christentum kam aber noch eine Möglichkeit hinzu, die sich paganen Leibverächtern nicht in gleicher Form bot. Während diese wie Seneca den Freitod empfehlen konnten, um die Seele aus dem Körper zu befreien, konnten Christen auf die Möglichkeit des Martyriums zurückgreifen. Interessant ist hier ein Blick in die *Stromateis*. Clemens bezeichnet darin Menschen, die aus Haß auf den Welterschöpfer nach dem Tode strebten, als Verleumder des Körpers, die nur dem Namen nach Christen seien.⁷⁶ Wie etwa Ignatios von Antiocheia,⁷⁷ manche apokryphen Apostelromane⁷⁸ sowie die Märtyrerakten⁷⁹ zeigen, gab es solche lebensfeindlichen Bemühungen tatsächlich, sie bildeten aber immer die Ausnahme: Die Suche des Todes im Martyrium muß unterschieden werden von der Bereitschaft, für seine Überzeugungen den Tod in Kauf zu nehmen, sowie von einer auf der Auferstehungshoffnung beruhenden Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod und der Geringschätzung des irdischen Lebens.⁸⁰ Hier wie

⁷⁵ Vgl. A. v. Harnack, *Medicinisches*; überbewertet bei H. Avalos, *Health Care*; siehe etwa 119: "Far from being a marginal interest, health care was part of the core of its mission and strategy for gaining converts [...]. The combination of benefits offered by the Christian approach to health care was one of the primary factors in the rise of Christianity."

⁷⁶ Clem. Alex. *strom.* 4,17,1–4 (Clemens hält dem entgegen, „daß auch die richtige Verfassung des Körpers zu einer guten Beschaffenheit des Geistes beiträgt“); vgl. A. v. d. Hoek, *Martyrdom*, insbesondere 329–335.

⁷⁷ Insbesondere in seinem Brief an die Römer, dessen Zweck es ist, dem Wunsch nach dem Martyrium und danach, nicht davor gerettet zu werden, Ausdruck zu verleihen; siehe etwa Ign. Rom. 1,2 (Martyrium beziehungsweise Tod als Gnade); 4,1; 7,2 (Sehnsucht nach dem Tod); vgl. Ign. Eph. 1,2 (Ignatios hofft auf das Martyrium in Rom); Ign. Trall. 4,2 (er sehne sich nach dem Leiden).

⁷⁸ Siehe etwa ActAndr S. 351=NTApo⁶ 2, 136f. (Andreas will sich nicht vom Kreuz retten lassen).

⁷⁹ Siehe M. Polyc. 3 (Germanicus will nichts vom Mitleid des Proconsuls wissen, sondern reizt die Tiere gegen sich auf); M. Carp. 5 (angesichts eines Martyriums begehrt Agathonike auch für sich den Tod und meldet sich freiwillig); M. Perp. 5 (man müsse sich über das Martyrium freuen); 15 (Felicitas trauert darüber, aufgrund ihrer Schwangerschaft nicht mit den anderen Christen hingerichtet werden zu können, und freut sich, wegen einer Frühgeburt doch in die Arena zu kommen); 19 (Verlangen der Gefangenen nach dem Martyrium); 21 (Perpetua führt dem Soldaten, der sie töten soll, das Schwert an die Kehle); M. Cypr. 5 (nach der Verurteilung Cyprians will eine Menge der Brüder mit ihm enthauptet werden); siehe auch Iust. apol. 2,12 (Christen meldeten sich selbst zur Hinrichtung); Tert. Scap. 5 (manchmal suchten Christen freiwillig das Martyrium wie einmal in der Provinz Asia unter Arrius Antoninus).

⁸⁰ Siehe Tert. apol. 50,1 (kein Mensch leide gerne, Christen seien aber – wie Soldaten im Krieg – bereit, das Leiden auf sich zu nehmen); Iust. apol. 1,57 (Christen fürchten den Tod

A. D. Nock geradezu von einer christlichen „Todesfaszination“ zu sprechen,⁸¹ wird der Sache nicht gerecht.

Die Regel waren aber ohnehin weniger extreme Haltungen, bei denen etwa der Selbstmord als Befreiung aus der körperlichen Existenz abgelehnt⁸² sowie dem Körper – und damit auch seinem Zustand – Wertschätzung entgegengebracht wurde.⁸³ Dies machte zugleich die Aufmerksamkeit für die Gesundheit erforderlich oder doch wenigstens wünschenswert. Diese Aufmerksamkeit und die damit verbundene notwendige Befriedigung körperlicher Bedürfnisse sollten aber natürlich keinen Selbstzweck darstellen, sondern nur kontrolliert und in engen Grenzen ausgeübt werden. Es galt, die Bedürfnisse des Körpers im Blick auf dessen Funktion für die Seele zu befriedigen. Dies ist auch die Haltung, die Clemens vertreten hat.⁸⁴ Unter dieser Perspektive, das heißt unter der Annahme, daß der Körper eine wichtige Dienstfunktion für die Seele ausübt, durfte er dann auch nicht vernachlässigt und konnte der Gesundheit eine positive Wertung beigemessen werden, die theologisch begründet war.⁸⁵

4.2.3. Clemens von Alexandria

Die Einstellung gegenüber der Gesundheit muß nun für Clemens genauer untersucht werden. Clemens besaß medizinische Kenntnisse und zitierte mehrfach die Lehrmeinungen verschiedener Ärzte, darunter auch Hippokrates.⁸⁶ Bereits in dieser Tatsache drückt sich ein Interesse an der Gesundheit aus. Im ersten Buch des *Paidagogos* heißt

nicht); Tat. or. 11,2 (Christen verachten den Tod aufgrund der Gotteserkenntnis); M. Apollon. 29f. (Apollonios sterbe nicht gerne, aber er lebe gerne das ewige Leben und fürchte daher den Tod nicht); Athenag. leg. 12 (Erdenleben ist nur „weniges und geringes wert“); Theophil. Autol. 26 (Tod als Wohltat, da er das Ende der irdischen Strafe für die Paradiesessünde bezeichne); vgl. auch C. Butterweck, „Martyriumssucht“?

⁸¹ A. D. Nock, *Conversion*, 198.

⁸² Sext. sent. 337 (man solle sich nicht darüber aufregen, wenn einen Gott nicht vom Körper befreit); vgl. C. Schneider, *Geistesgeschichte*, Bd. 1, 503 mit Anm. 6.

⁸³ Siehe oben 3.3.

⁸⁴ Siehe oben 4.1; hierbei spielte die Vorstellung vom Körper als Gewand der Seele eine wichtige Rolle; vgl. A. Kehl, *Art. Gewand der Seele*, in: RAC 10 (1978), 945–1025, vor allem 976–986.

⁸⁵ Vgl. C. Schneider, *Geistesgeschichte*, Bd. 1, 502f.; F. Kudlien, *Gesundheit*, 944, kommt zu dem Resümee: „So hat die Mehrheit der frühen Christen eine positive Haltung zu Gesundheit und Gesundheitsbemühungen erreicht und gleichzeitig anerkannt, daß eigentlich Gott allein Macht über Gesundheit hat.“

⁸⁶ Clem. Alex. paed. 2,23,1 (Artorios); 2,2,3 (Antiphanes); protr. 54,3 (Menekrates); Hippokrates wird zweimal namentlich genannt, allerdings nicht im *Paidagogos* (strom. 6,22,1; 2,126,4); zur zuletzt genannten Stelle vgl. O. Temkin, *Hippocrates*, 130f.; vgl. insgesamt Ae. Decker, *Kenntnis*, 7–20.

es, es sei am besten, immer gesund zu sein, aber es sei auch schön, von der Krankheit wieder zu genesen.⁸⁷ Betätigung im Haushalt diene einer sittsamen Gesundheit (σώφρων ὑγίεια).⁸⁸ Gesundheit scheint hier als erstrebenswerter Zustand angesehen zu werden, der zugleich eine positive sittliche Wertung erhalten kann.⁸⁹ Im gleichen Kapitel ist außerdem von der nützlichen und Vorteile bringenden (εὐχρηστος, ὀνησιφόρος) Gesundheit die Rede.⁹⁰ Die Passage, in der sich diese Formulierung findet, ist ein bearbeitetes Zitat aus den *Gesetzen* Platons, bei dem die Gesundheit als nützlich (χρήσιμος) bezeichnet worden war.⁹¹ Wenn Clemens also aus eigenen Stücken mit den von ihm hinzugefügten Attributen die Nützlichkeit der Gesundheit besonders hervorhebt, drückt sich darin eine feste eigene Überzeugung aus. Der Zustand des Körpers gilt demnach nicht als bedeutungslos oder als grundsätzlich sittlich verdächtig. In der Folge dieser Haltung kann Clemens daher auch – Jesus Sirach zitierend – die Hochschätzung des Arztes fordern,⁹² was weder bei Nichtchristen⁹³ noch bei Christen selbstverständlich war.⁹⁴

In einem platonischen Gedankengang bezeichnet Clemens, ein Zitat Jesajas erläuternd, die Gesundheit als menschliches Gut (καλόν).⁹⁵ Echte Güter (ἀγαθὰ) seien aber

⁸⁷ Clem. Alex. paed. 1,81,3.

⁸⁸ Clem. Alex. paed. 3,49,4; vgl. Xen. oik. 10,10f.

⁸⁹ Es ist allerdings zu beachten, daß sich diese Bemerkung im Kapitel über die Leibesübungen findet: Die Bezeichnung der Gesundheit als „sittsam“ muß daher auch in Gegenüberstellung zu unangemessenen Methoden der Gesundheitsvorsorge durch Leibesübungen gesehen werden, obgleich an der genannten Stelle davon nicht die Rede ist; siehe unten 4.5.

⁹⁰ Clem. Alex. paed. 3,51,1.

⁹¹ Plat. leg. 796a; vgl. P. J. G. Gussen, *Leven*, 49 Nr. 5.

⁹² Clem. Alex. paed. 2,69,2 (Zitat Sir 38,1f.); bei Sirach wird das Wirken des Arztes mit dem Wirken Gottes in Verbindung gebracht; siehe insgesamt Sir 38,1–15; vgl. dazu A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 36 Anm. 68.

⁹³ So steht Platon dem Wirken von Ärzten trotz Wertschätzung der Gesundheit zwiespältig gegenüber: während er selbst umfangreiche medizinische Kenntnisse besaß und die ärztliche Kunst (ιατρική τέχνη) für ihn eine grundlegende wissenschaftliche Disziplin darstellte (vgl. V. Nutton, *Medicine in the Greek World*, 31f.), lehnte er die Heilung der Folgen einer maßlosen Lebensweise durch Ärzte ab und konnte die Anwesenheit kunstfertiger Mediziner in einer Stadt als „sicheres Kennzeichen schlechter und verwerflicher Sitten“ bezeichnen (Plat. rep. 405a); zur Gegenüberstellung von alter und neuer Heilkunde vgl. 405d–408c; siehe auch Sen. epist. 95,18 (früher habe es eine weniger aufwendige Heilkunde gegeben, da man sich gesünder ernährt habe); der ältere Plinius zitiert Cato Censorius, der der Ansicht war, die Griechen hätten „sich untereinander verschworen, alle Barbaren durch ihre Medizin zu töten“, und der daher seinem Sohn „den Umgang mit Ärzten untersagt“ hat (Plin. nat. 29,14); kritisiert wurde dabei weniger die Heilkunde an sich als vielmehr ihre kommerzielle Ausübung durch Ärzte und ihre sittenverderbende Wirkung (29,15–27).

⁹⁴ Siehe oben 4.2.

⁹⁵ Clem. Alex. paed. 3,86,2 (Jes 1,19); Clemens definiert die bei Jesaja erwähnten „Güter der Erde (τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς)“ als τὰ ἀνθρώπεια καλὰ. Daher erscheint es mit Stählin gerechtfertigt,

in Wirklichkeit Dinge, die man nicht mit den irdischen Sinnen wahrnehmen könne und die bei Gott, der deren Spender und Hüter sei, auf die Menschen warteten. Sie trügen aber die gleichen Namen wie die menschlichen Güter, um die Menschen vom sinnlich Wahrnehmbaren (αἰσθητός) zum Geistigen (νόσις) zu erziehen.⁹⁶ Für die Gesundheit heißt dies, daß das irdische Verständnis von Gesundheit als Gut (καλόν) dem Logos der Erziehung zum Verständnis geistiger beziehungsweise himmlischer Gesundheit als ein Gut (ἀγαθόν) diene. Auch hieraus ist also zu erkennen, daß Clemens von einer positiven Beurteilung von Gesundheit ausgeht, da sie sonst nicht zum Verständnis einer auf jeden Fall positiv zu beurteilenden himmlischen Gesundheit dienen könnte.

Erstrebenswert ist aber nicht nur Gesundheit, sondern auch ein langes Leben. Denn Clemens zitiert offenbar zustimmend aus der Schrift *Über die Langlebigkeit* (Περὶ μακροβιοῦτις) des paganen Arztes Artorios: Danach solle man für ein längeres Leben die Speisen nur gerade anfeuchten.⁹⁷ Aus dem Zitat und der Erwähnung der Schrift spricht nicht nur die Anerkennung gesundheitsförderlicher Maßnahmen, sondern auch der Wunsch nach einem möglichst langen Leben, für das jeder einzelne selbst seinen Beitrag zu leisten hat. Dieser explizite Wunsch nach langem Leben scheint in einem Spannungsverhältnis zu stehen zur Gelassenheit mancher Christen gegenüber dem Tod, wie sie oben erläutert worden ist.

Beides zusammen – die Wertschätzung von Gesundheit ebenso wie diejenige eines langen Lebens – führt konsequenterweise dazu, eine Reihe von Verhaltensweisen aufgrund ihrer gesundheitsförderlichen Auswirkungen zu befürworten oder aber aufgrund ihrer Gesundheitsschädlichkeit abzulehnen. Indem die Auswirkungen auf die Gesundheit in vielen Fällen der Begründung einzelner Normen dienen, verdeutlicht Clemens über die in diesem Abschnitt erwähnten Stellen hinaus, welche Bedeutung die Gesundheit in seinen Augen hat. Dies ermöglicht zugleich Rückschlüsse auf seine Beurteilung des Körpers und auf die Art und Weise, wie ein Christ sich seinem Körper gegenüber verhalten solle.

tigt, καλὰ mit „Güter“ zu übersetzen. Neben der Gesundheit gehören Clemens zufolge hierzu auch Schönheit, Reichtum, Kraft und Nahrung.

⁹⁶ Clem. Alex. paed. 3,86,2; dies entspricht dem im Proömium des zweiten Buches dargelegten Gedanken; siehe oben 3.2.

⁹⁷ Clem. Alex. paed. 2,23,1; mit dem Zitat bekräftigt Clemens seine Forderung, möglichst wenig Wein zu trinken; es handelt sich um den auch inschriftlich bezeugten Arzt M. Artorios (gestorben um 27 n. Chr.), der ein Anhänger des Asklepiades von Bithynien und ein Freund des jüngeren Iulius Caesar war, dem er bei Philippi das Leben rettete; siehe Val. Max. 1,7,2; Plut. Brutus 41; Antonius 22; Vell. 2,70,1; IG 2.3² 4116; vgl. V. Nutton, Art. Artorios, in: DNP 2 (1997), 65f.

4.3. Diätetik

Mit seiner Argumente zur Gesundheit aufgreifenden und auf eine gesunde Lebensweise abzielenden Argumentation steht Clemens in der Tradition der antiken Diätetik. Sie soll daher hier zunächst skizziert werden, bevor Clemens' Argumentation und ihr Zusammenhang mit antiken Positionen im einzelnen dargestellt wird.

Bei der Diätetik (διαίτητική [scil. τέχνη]) handelt es sich um die rational begründete Lehre von der richtigen und damit auch gesunden Lebensführung.⁹⁸ Sie bezieht sich auf das Wohlbefinden von Körper und Geist und bringt ein umfassendes Verständnis der Fürsorge für den Körper zum Ausdruck, das neben der Speisediätetik⁹⁹ auch körperliche Betätigung und Hygiene sowie die Regelung des Tagesablaufs etwa im Hinblick auf Schlaf und Sexualität beinhaltet. Ihren Ursprung hatte die Diätetik in der Wahrnehmung spezifischer Unterschiede in der Ernährungslehre für Gesunde und Kranke.¹⁰⁰ Sie ging aber bereits im 5. Jh. v. Chr. über diese Anfänge hinaus und war dann keine reine Ernährungslehre mehr, sondern eine auf Gesundheit zielende Lebenslehre, bei der zwei Aspekte voneinander unterschieden werden müssen, nämlich die Therapie von Kranken und die Prophylaxe für Gesunde. In der Antike galt die Diätetik als einer der drei Teile der Medizin, wie Aulus Cornelius Celsus (unter Tiberius, das heißt 14–37 n. Chr.) mitteilte: Der erste Teil, nämlich die Diätetik, heile durch die Lebensweise, der zweite durch Medikamente (Pharmazie) und der dritte durch die Hände (Chirurgie).¹⁰¹ Celsus verstand Diätetik also vor allem als eine Form der Therapie bereits kranker Menschen.

Wenn in dieser Arbeit von Diätetik gesprochen wird, ist aber etwas anderes gemeint, nämlich eine ausdrücklich auf Gesundheitsprophylaxe zielende Lebenslehre für gebildete¹⁰² und wohlhabende Menschen, welche die nötige Zeit und die nötigen Mittel hatten, ihre Lebensgestaltung an ärztlichen Forderungen zu orientieren.¹⁰³ Wer dagegen eine solche Form der Gesundheitsvorsorge nicht praktizieren konnte, mußte

⁹⁸ Vgl. G. Wöhrle, Studien, 10f.; L. Edelstein, Dietetics.

⁹⁹ Auf diese Bedeutung ist der heutige Gebrauch des Wortes „Diät“ beschränkt.

¹⁰⁰ So jedenfalls der hippokratischen Schrift *Über die alte Medizin* (De vetera medicina) zufolge; vgl. G. Wöhrle, Studien, 18–22; 30f.

¹⁰¹ Cels. artes 1, prooem. 9; siehe auch Gal. Thrasyboulos 32f. (=5, 869f. Kühn).

¹⁰² Galenos richtete sich an wissenschaftlich geschulte und medizinisch interessierte (φιλότροποι) Leser (Gal. De sanitate tuenda 4,5); die gleichen Adressaten hat Plutarchos Schrift *De tuenda sanitate praecepta* vor Augen (Plut. mor. 135d–e=De tuenda sanitate praecepta 23; 137c=27); zur Orientierung von Teilen der prinzipatszeitlichen Literatur an den Interessen der φιλότροποι vgl. K. Luchner, Philiatroi.

¹⁰³ Daneben gab es auch Anweisungen wie etwa die pythagoreischen Vorschriften zur Ernährung, die nicht ausdrücklich oder vorrangig auf Gesundheit zielten oder bei denen solche rationalen Begründungen von späteren Interpreten unterlegt worden sind; vgl. G. Wöhrle, Studien, 35–49.

sich ganz auf die Mittel der antiken Medizin und Heilkunde verlassen, wenn er einmal krank wurde. Angesichts der beschränkten therapeutischen Möglichkeiten, sei es in Pharmazie oder Chirurgie, waren die Überlebenschancen erheblich besser, wenn man gar nicht erst krank wurde, was die große Bedeutung der Vorsorge erklärlich macht. Diätetik in diesem Sinne der Gesundheitsprophylaxe war ein beliebter Gegenstand der antiken Literatur. G. Wöhrle bemerkt hierzu:

„Die Allgegenwärtigkeit diätetischer Anschauungen in der antiken Literatur ist offensichtlich. In beinahe allen Textsorten werden diätetische Themen behandelt, vom eigentlichen Fachbuch über das philosophische Schrifttum (da scheinen sie besonders im 5. Jh. [v. Chr.] aktuell gewesen zu sein) bis hin zur Komödie und zur utopischen Literatur.“¹⁰⁴

Diese Beobachtung trifft auch auf den *Paidagogos* zu. Zunächst sei hier aber auf die medizinische Literatur im engeren Sinne eingegangen. Die Diätetik spielt im *Corpus Hippocraticum* eine wichtige Rolle. Neben verstreuten Bemerkungen sind zwei Schriften explizit diesem Thema gewidmet: *Über die Lebensweise (De victu)*, die umfangreichste Schrift des gesamten Corpus, und *Über die gesunde Lebensweise (De victu salubri)*,¹⁰⁵ früher als eigenständige Schrift, heute aber als abschließender Abschnitt von *Über die Natur des Menschen (De natura hominis)* angesehen.¹⁰⁶

Ausgehend von den zwei Elementen Feuer (warm und trocken) und Wasser (kalte und feucht) entfaltet der Autor eine Lehre von der rechten Mischung der vier genannten Elementarqualitäten, die Auswirkungen auf den gesamten Menschen, seinen körperlichen und geistigen Zustand habe. Daher wird die gesamte Lebensführung – insbesondere Ernährung, aber auch Bewegung, Bäder, Ruhe und Schlaf – daraufhin betrachtet, welche Auswirkungen sie auf das Mischungsverhältnis der Qualitäten hat, denn deren gestörtes Gleichgewicht galt als Krankheitsursache. Die diätetische Praxis richtete sich also ganz auf den Ausgleich der Qualitäten (*contraria contrariis*).¹⁰⁷

A. Krug bemerkt zu dieser Methode:

„Gerade die Überlegung, daß man nur Nahrung von geeignetem Charakter auswählen müsse, um die gewünschten Eigenschaften zu steigern, oder einen Mangel auszugleichen, hat in eingängiger Vereinfachung der Schrift eine ungeheure Breitenwirkung verschafft.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ G. Wöhrle, Studien, 16.

¹⁰⁵ Gelegentlich auch zitiert als *De diaeta* beziehungsweise *De diaeta salubri*.

¹⁰⁶ Dennoch wird hier der eingängige Titel verwendet, der sich auf eine Bemerkung von Galenos stützt; *De victu* kann wahrscheinlich an das Ende des 5. Jhs. v. Chr. datiert werden, *De victu salubri* dürfte als die weniger ausführliche und weniger kohärente Schrift von *De victu* abhängig sein; zu absoluter und relativer Datierung sowie zur Frage der Abhängigkeit vgl. die Hinweise bei G. Wöhrle, Studien, 61f.; 87f.

¹⁰⁷ Vgl. G. Wöhrle, Studien, 60–89; zu den Elementarqualitäten vgl. G. E. R. Lloyd, *The Hot*; J. Althoff, *Warm*.

¹⁰⁸ A. Krug, *Heilkunst*, 49–51, das Zitat 50f.

Das gilt aber nicht nur für die Ernährung, sondern auch für die sonstige Lebensführung. G. Wöhrle resümiert, daß im zweiten Buch von *De victu* „bereits so gut wie alle wichtigen Gesichtspunkte einer gesunden Lebensführung angesprochen sind.“¹⁰⁹ Auf diesen Text konnte sich auch Diokles von Karystos stützen, der berühmteste Arzt und Diätetiker des 4. Jhs. v. Chr.,¹¹⁰ den der ältere Plinius im Hinblick auf Lebenszeit und Ruhm als den zweiten nach Hippokrates bezeichnet hat.¹¹¹ Von Diokles ist bei Oribasios ein instruktiver Text erhalten, der wahrscheinlich aus seiner *Gesundheitslehre für Pleistarchos* (Ὑγιεινὰ πρὸς Πλειστάρχον) stammt und anhand eines exemplarischen Tagesablaufs einen guten Einblick in den umfassenden Regulierungswillen der Diätetiker bietet.¹¹²

Im Sommer soll man nach dem Aufwachen (kurz vor Sonnenaufgang oder bei Sonnenaufgang, zwischen 5 und 6 Uhr) erst noch etwas liegenbleiben. Nach einem kurzen Spaziergang folgt die Körperpflege: Sie beinhaltet leichte Selbstmassage mit Öl, leichte Gymnastik, die Waschung des Gesichts, Zahnpflege mit Fingern und zerriebener Minze sowie schließlich die Kopfpflege. Am Vormittag kann man seinen Geschäften nachgehen oder wiederum einen Spaziergang machen (etwa 7–10 Uhr), es folgt Bad, Gymnastik oder Massage, letztere möglichst als Selbstmassage, da dies zugleich eine körperliche Betätigung darstelle (etwa 10–12 Uhr). Nach der Mittagsmahlzeit, für die einige Diätvorschriften gegeben werden, folgt eine Mittagsruhe. Am Nachmittag wiederholt sich das Programm des Vormittags: Geschäfte oder Spaziergang und anschließend Besuch des Bades (etwa 16–18 Uhr). Auch für die Hauptmahlzeit am Abend (etwa 18–20 Uhr) und die Getränke werden Anweisungen gegeben. Danach soll man entweder gleich ins Bett gehen oder erst noch einen weiteren Spaziergang machen. Im Bett soll man auf der Seite, nicht auf dem Rücken liegen. Für den Winter werden in Kurzfassung weitere Anweisungen gegeben. Seine Sexualität schließlich soll man mit Maß und nicht zu häufig ausleben. Allgemein gilt, daß man nie zu schwere oder zu viele Speisen zu sich nehmen und sein Verhalten nie abrupt ändern soll. Dabei orientiert sich auch Diokles an dem hippokratischen Prinzip, Gegensätze auszugleichen. Mit Diokles' Anweisungen liegt ein Text vor, der die Gestaltung des Tagesablaufs weitgehend von den Erfordernissen der Gesundheit abhän-

¹⁰⁹ G. Wöhrle, Studien, 82.

¹¹⁰ Die Annahme von W. Jaeger, Diokles, dieser müsse etwa zwischen 340 und 260 v. Chr. angesetzt werden, hat sich nicht durchsetzen können.

¹¹¹ Plin. nat. 26,10 (*secundus aetate famaue*); zu Diokles vgl. neben W. Jaeger, Diokles, noch F. Kudlien, Probleme; P. v. d. Eijk, Diokles and the Hippocratic Writings; ders., Diocles of Carystus; G. Wöhrle, Studien, 173–183; A. Krug, Heilkunst, 59f.

¹¹² Diokles fr. 141 Wellmann=CMG 6.2.2, 141–146; für die bei Diokles gemachten Zeitangaben und ihre Übertragung in Uhrzeiten vgl. W. Müri (Hg.), Der Arzt im Altertum, München 1979, 484f.; zu anderen Darstellungen eines Tagesablaufs siehe oben 2.2.1.

gig macht.¹¹³ Für Geschäfte wird zwar am Vor- und Nachmittag Zeit eingeräumt. Die Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen, spielt aber in der zeitlichen Planung des Tagesablaufes keine Rolle.

Eine andere Haltung zeigt sich bei Aulus Cornelius Celsus, der zur Zeit des Tiberius unter dem Titel *Artes* das Fachwissen seiner Zeit gesammelt und dabei neben Ackerbau, Rhetorik und Kriegskunst sowie vielleicht Philosophie und Jurisprudenz auch die Medizin ausführlich behandelt hat.¹¹⁴ Allein die acht Bücher über die Medizin (*De medicina*) sind erhalten geblieben. Celsus folgte darin der oben zitierten Unterteilung der Medizin in Pharmazeutik, Chirurgie sowie Diätetik und widmete der letzteren große Teile der ersten vier Bücher von *De medicina*, während er die ersten beiden jeweils in nur zwei Büchern abhandelte. Dies macht deutlich, welches Gewicht er der Diätetik beimaß, die für ihn allerdings hauptsächlich Heilmittel war und weniger der Prophylaxe diente: Nur im ersten Buch wandte sich Celsus auch aber keineswegs ausschließlich an Gesunde,¹¹⁵ es wurde daher als „kleiner Gesundheitsratgeber“ für Gesunde und Kranke bezeichnet.¹¹⁶

Auch für die Anweisungen bei Celsus gilt, daß sie Wohlstand und Muße erfordern,¹¹⁷ allerdings wehrte er sich gegen die Ansicht, ein Gesunder bedürfe des Arztes und müsse sich in seinem Alltag einer strengen medizinischen Reglementierung des Verhaltens unterwerfen. Er forderte lediglich einige Abwechslung in der Lebensweise, verschiedene körperliche Betätigungen, aber auch Ruhe sowie Mäßigung bei den Leibesübungen, beim Geschlechtsverkehr und in der Ernährung.¹¹⁸ Mit Blick auf letztere heißt es: „Übermäßige Sättigung ist niemals zuträglich, übermäßige Genügsamkeit ist oftmals schädlich.“¹¹⁹

Wenn damit die philosophische Maßethik angesprochen ist, wird eines deutlich: Eine strikte Trennung zwischen medizinischer und philosophischer Diätetik ginge an der Sache vorbei, da sich viele Ärzte zugleich als Philosophen verstanden und ein Philosoph wie Platon medizinische Kenntnisse besaß.¹²⁰ Nicht zufällig führte

¹¹³ Anders etwa als der Tagesablauf des jüngeren Plinius, der vor allem für seine intellektuelle Betätigung lebt, nebenbei aber auch für Körper und Gesundheit sorgt (Plin. epist. 9,36,3).

¹¹⁴ Zu Celsus vgl. C. Schulz, Celsus.

¹¹⁵ Dies machen die Hinweise auf gesundheitliche Beschwerden wie etwa Augenentzündungen, Stockschnupfen, Katarrh und Mandelentzündung deutlich (Cels. artes 1,5,1f.; siehe auch 1,2,3; 1,4,1–1,9,6).

¹¹⁶ Zur Diätetik des Celsus vgl. C. Schulz, Celsus, 37–50, die zitierte Charakterisierung 40, gegen M. Fuhrmanns Annahme, das erste Buch wende sich nur an Gesunde.

¹¹⁷ Vgl. hierzu und zum folgenden R. Jackson, *Doctors*, 32–55, hier insbesondere 33.

¹¹⁸ Siehe Cels. artes 1,1,1–1,2,9; vgl. R. Jackson, *Doctors*, 32.

¹¹⁹ Cels. artes 1,2,8.

¹²⁰ Zu medizinischer Terminologie und Kenntnis von Platon, Xenophon und Aristoteles vgl. G. Wöhrle, *Studien*, 140–146; auf die Nähe von Philosophie und Medizin verweist R. J. Hankinson, *Stoicism*, 295; vgl. auch K. Luchner, *Philoiatroi*, 99–170.

Aristoteles seine Lehre vom rechten Maß als dem mittleren Bereich (μεσότης) zwischen zwei Extremen mit den gesundheitsschädlichen Auswirkungen einer unmäßigen Ernährung ein: Das *Corpus Hippocraticum* hatte großen Einfluß auf die aristotelische Formulierung der Mesoteslehre.¹²¹ Galenos konnte allgemein maßvolles Verhalten fordern und sich dabei explizit auf Hippokrates berufen: „Er [Hippokrates] riet zu einer gesunden Lebensweise, wenn er sagte: ‚Anstrengungen, Essen, Trinken, Schlafen, Geschlechtsverkehr, alles mit Maßen (πάντα μέτρια).‘“¹²²

Der Höhepunkt und „konsequente Endpunkt“ (Wöhrle) der antiken Diätetik ist in Galenos' *Gesundheitsvorsorge* (*De sanitate tuenda*)¹²³ zu sehen, die er um 180 n. Chr. verfaßt hat.¹²⁴ In sechs Büchern behandelte er die Diätetik für Gesunde und Kranke und orientierte sich dabei an den verschiedenen Altersstufen. Seine Normen gehen von einer optimalen Gesundheitsvorsorge aus, die als Maßstab auch unter weniger günstigen Bedingungen dienen soll. Im sechsten Buch befaßte er sich explizit mit jenen, die aufgrund ihrer Verpflichtungen nicht zu einer Lebensweise fähig waren, die sich ganz den Bedürfnissen des Körpers unterwirft.¹²⁵

Die dauernde Beschäftigung medizinischer Schriftsteller mit der Diätetik illustriert die Bedeutung, die ihr als Gesundheitsvorsorge beigemessen wurde: Sie stand nicht hinter der Therapie zurück, sondern man hielt sie in hellenistischer Zeit sogar für wichtiger als diese.¹²⁶ Dabei war gerade in der Zeit, in der Clemens verwurzelt ist, im Zeitalter der Flavier und der Adoptivkaiser, das Interesse an medizinischen Themen besonders ausgeprägt. Für die Zweite Sophistik hat M. Foucault sogar von einer „medizinischen Mode“ gesprochen.¹²⁷

Clemens bezieht sich nicht explizit auf diese Diätetik. Wenn er den Begriff διαίτα verwendet, meint er damit die Lebensweise allgemein, nicht aber eine speziell auf Gesundheitsprophylaxe zielende Lebensweise.¹²⁸ Aber die Gemeinsamkeiten von

¹²¹ Aristot. eth. Nic. 1104a 16–18; zur Maßethik siehe oben 3.2.1.

¹²² Gal. Protrepticus ad medicinam 11 (=1, 27 Kühn) (Zitat Hippokr. Epidemiae 6,6,2); siehe auch Sen. epist. 14,15 (maßvolles Leben bewirke gute Gesundheit).

¹²³ Auch unter dem griechischen Titel Υγιεινά zitiert; bei G. Harig/J. Kollesch, Aspekte, 23, als „Höhepunkt und [...] Abschluß in der Entwicklung der antiken wissenschaftlichen Diätetik“ bezeichnet; vgl. K. Luchner, Philiatroi, 55–65.

¹²⁴ Zu den noch vor Galenos verfaßten *Gesundheitsvorschriften* Plutarchs siehe unten.

¹²⁵ Vgl. G. Wöhrle, Studien, 213–248.

¹²⁶ Vgl. L. Edelstein, Dietetics, 303; 307.

¹²⁷ M. Foucault, Sorge, 133; zur Bedeutung der Medizin im Rahmen der „Sorge um sich“ vgl. 75–80; vgl. G. W. Bowersock, Sophists; K. Luchner, Philiatroi; zu medizinischen Gemeinsamkeiten von Stoikern und christlichen Autoren des 2. Jhs. vgl. M. Spanneut, Stoicisme, 177–203.

¹²⁸ Siehe Clem. Alex. paed. 1,43,1 (Lebensweise Christi); 1,54,2f.; 1,65,2; 1,99,2; 2,2,3; 2,14,3 (Lebensweise eines Christen); 2,107,2; 3,37,2 (rechte Lebensweise); 3,51,3; 3,55,2 (reine Lebensweise); dabei kann dann aber auch eine gesundheitliche Konnotation enthalten sein:

Clemens' *Paidagogos* mit der hier beschriebenen Diätetik fallen auf den ersten Blick ins Auge: Wie bei Diokles findet sich bei Clemens eine Reglementierung des Verhaltens anhand des Tagesablaufs, auch wenn Diokles mit dem Aufwachen beginnt, Clemens dagegen mit dem abendlichen Gastmahl. Die behandelten Themen ähneln einander: Essen und Trinken, Hygiene und Leibesübung, Schlaf und Sexualität sind Gegenstände, die gleichermaßen in der diätetischen Literatur wie auch bei Clemens reglementiert werden. Dabei ist nicht nur die Übereinstimmung der Gegenstände, sondern gerade auch deren besondere Ausrichtung auf die Gesundheitsprophylaxe von Bedeutung. Auffallend ist das große Gewicht, das Clemens der Beobachtung einer gesunden Lebensweise beimißt. Dagegen fehlt bei Clemens ein für die medizinische Diätetik so wichtiger Gegenstand wie die absichtlich herbeigeführte Entleerung des Körpers durch Vomitiva oder Purgativa¹²⁹ ebenso wie eine therapeutische Diätetik. Clemens vertritt außerdem keinen strikt auf die Bedürfnisse des Körpers und der Gesundheit ausgerichteten Lebensstil. Seine unter anderem *auch* auf Gesundheit des Körpers zielenden Anweisungen ordnen den Bedürfnissen des Körpers nicht die weiteren Bedürfnisse der menschlichen Existenz unter und machen den Menschen nicht zum Sklaven seiner Gesundheit: Die Gesundheit des Körpers steht in enger Verbindung mit der Gesundheit der Seele, so daß auch die Diätetik eine Diätetik für Körper und Seele ist: Medizinische Erwägungen sind nicht von Fragen der Moral zu trennen.¹³⁰

Mit diesem Aspekt seiner Normen steht Clemens stärker in der Tradition der philosophischen Diätetik.¹³¹ Sie ist gekennzeichnet durch die nicht in Frage gestellte Vorrangstellung der Seele vor dem Körper und durch den Gedanken einer Interdependenz von Körper und Seele, welche eine Sorge für den guten Zustand des Körpers mit dessen Auswirkungen auf die Erkenntnisfähigkeit der Seele begründet. Bei Platon spiegelt sich dieser Zusammenhang in seinen Erziehungsvorstellungen wider: Die Erziehung umfaßt Körper und Seele gleichermaßen, läßt aber auch die Gesundheit des Körpers auf jene der Seele zielen.¹³² In der *Politeia* und in den *Nomoi* befaßt sich Platon ausführlich mit Leibesübungen und betrachtet diese ganz unter erzieherischen Aspekten.¹³³ Allerdings kann ein gesunder Körper nicht die Seele gut machen,

2,7,3 (eine Lebensweise, welche die *αὐτάρκεια* überschreite, schädige den Menschen); siehe auch 1,99,2 (Lebensführung als Gegenstand der Erziehung).

¹²⁹ Hippokr. De victu 2,59; De victu salubri 5; Diokles fr. 141, 56 Wellmann=CMG 6.2.2, 145f.; siehe insg. Cels. 2,12.

¹³⁰ Die Beiträge in H. Flashar/J. Jouanna (Hg.), *Médecine*, befassen sich nicht mit diesem Zusammenhang, sondern mit Fragen der ärztlichen Ethik.

¹³¹ Vgl. hierzu G. Wöhrle, *Studien*, 128–149.

¹³² Plat. rep. 411e–412a.

¹³³ Siehe etwa Plat. leg. 795d–796e; vgl. E. Kornexl, *Leibesübungen*, 53–111; H.-I. Marrou, *Geschichte*, 142–145; zur Erziehung in der Antike sowie zur Rolle der Diätetik in der Er-

da dies die Priorität der Seele in Frage stellen würde. Vielmehr hat eine gute Seele positive Auswirkungen auch auf den Körper.¹³⁴ Alle Maßnahmen zur Förderung der körperlichen Gesundheit sind daher von deren Auswirkungen auf die Seele und von der Priorität der Seele gekennzeichnet. Eine Diätetik allein um eines gesunden Körpers willen ist dagegen kein Gegenstand der Betrachtungen. Platon ist sogar der Ansicht, es lohne sich nicht, lediglich für die Erhaltung oder Wiederherstellung seiner Gesundheit zu leben.¹³⁵

Medizinische und philosophische Traditionen der Diätetik verbindet in einmaliger Weise eine Schrift Plutarchs mit dem Titel *Gesundheitsvorschriften*,¹³⁶ die nach dem Tode des Princeps Titus (81 n. Chr.), also rund ein Jahrhundert vor Galenos' *Gesundheitsvorsorge* verfaßt worden ist.¹³⁷ Plutarch war kein Mediziner, aber er äußerte sich häufig zu medizinischen Themen: In seinen philosophischen und biographischen Schriften gibt es zahlreiche Hinweise auf das Verhalten von Kranken, auf deren Behandlung sowie auf medizinische Praktiken.¹³⁸ Er war also ein interessierter medizinischer Laie, aber als gebildeter Grieche ließ er es sich nicht nehmen, ausführliche sachkundige Anweisungen für eine gesunde Lebensweise zu geben. Plutarch verdeutlicht damit, daß sich das Interesse an diesem Gegenstand nicht auf Ärzte oder medizinische Schriftsteller beschränkte, sondern sich auch auf Philosophen und Moralisten erstreckte.

Mit eben dieser Frage beschäftigt sich auch die Einleitung der *Gesundheitsvorschriften*, die anfänglich als Dialog gestaltet sind: Darin weist der Philosoph Zeuxippos, der Hauptredner der Schrift, im Bericht über einen Streit mit dem Arzt Glaukos darauf hin, daß auch Philosophen ein Recht dazu hätten, sich in Fragen der gesunden Lebensführung eine eigene Meinung zu bilden – ein Recht, das ihm Glaukos mit allen Anzeichen großer Erregtheit abgesprochen hatte. Daher stellt Zeuxippos seinem Zuhörer Moschion gegenüber die Medizin mit den *artes liberales* auf eine Ebene und verlangt von den Philosophen geradezu, sich mit Medizin zu beschäftigen.¹³⁹

ziehung vgl. neben Marrou noch W. Jaeger, *Paideia*, insbesondere Bd. 2, 11–58 („Die griechische Medizin als *Paideia*“).

¹³⁴ Plat. rep. 403d.

¹³⁵ Plat. rep. 406a–e.

¹³⁶ Vgl. L. Senzasono, *Health*; J.-N. Corvisier, *Préceptes*; K. Luchner, *Philiatroi*, 176–186; vgl. auch 187ff.

¹³⁷ Siehe Plut. mor. 123d=De tuenda sanitate praecepta 3; K. Luchner, *Philiatroi*, 180, geht fälschlich von nur 60 Jahren aus; zur Charakterisierung des Werkes vgl. J.-N. Corvisier, *Préceptes*, 156.

¹³⁸ Vgl. J. Boulogne, *Plutarque*; speziell zu den Viten J.-N. Corvisier, *Médecine*; ders., *Préceptes*, möchte nachweisen, daß sich Plutarch nicht nur auf die hippokratische Tradition gestützt, sondern auch aktuelle medizinische Diskussionen aufgegriffen habe.

¹³⁹ Plut. mor. 122c–e=De tuenda sanitate praecepta 1; vgl. G. Wöhrle, *Studien*, 242; J. Boulogne, *Plutarque*, 2771f., der die handelnden Personen durcheinanderbringt.

Dieser Ausgangspunkt des Gesprächs ist für Zeuxippos Anlaß, in einem ersten Abschnitt einige der von Glaukos als pedantisch kritisierten Lehren einer philosophischen Diätetik wiederzugeben: Hierzu gehören die Notwendigkeit warmer Extremitäten, die Gewöhnung der Gesunden an die Lebensweise der Kranken sowie die Warnung vor übermäßigem Essen und Trinken. Beim letztgenannten Punkt werden auch die sozialen Folgen der Zurückhaltung beim Gastmahl bedacht.¹⁴⁰

Danach entfaltet Plutarch¹⁴¹ seine eigene Gesundheitslehre in vier weiteren Abschnitten.¹⁴² Zunächst äußert er sich, das Thema der Ernährung fortführend, zur Frage von Bedürfnissen, Begierden und Genuß. Er verlangt, nicht des Genusses wegen zu essen, sondern um ein Bedürfnis zu befriedigen, da andernfalls der Körper geschädigt werde. Die Herrschaft der Seele über die Begierden des Körpers müsse gewahrt bleiben. Daher sei es besser, selbst wenn sich Gelegenheit zum Genuß biete, darauf zu verzichten und sich durch Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) Ruhm zu erwerben. Aus diesem Grunde empfiehlt er einfache Nahrungsmittel und lehnt die Kochkunst ab. Schließlich äußert er sich auch zu den Gefahren mangelnder Selbstbeherrschung. Diese verursache Krankheiten und nehme damit die Möglichkeit zum Genuß. Wem der Genuß wichtig sei, solle sich daher um seine Gesundheit kümmern, da diese die Genüsse und damit auch das Essen angenehm mache. Wenn man sich dies vor Augen halte, dann falle der Verzicht auf kurzzeitige Genüsse leichter.¹⁴³

Der dritte Abschnitt befaßt sich mit den Symptomen von Krankheiten und mit der Notwendigkeit der Selbstbeobachtung. Plutarch fordert darin besondere Aufmerksamkeit für die Anzeichen möglicher Krankheiten. Wenn sich entsprechende Symptome zeigten, solle man sich vorsichtig verhalten und sich nicht durch äußere Gründe davon abhalten lassen. Außerdem wird ständige Aufmerksamkeit dafür gefordert, wie der Körper auf Nahrungsmittel oder bestimmte Verhaltensweisen reagiere. Eine Lebenspraxis, die sich sklavisches an feste Regeln halte, wird abgelehnt und vielmehr die Fähigkeit zur Anpassung an wechselnde Umweltbedingungen gefordert, so daß die gesunde Lebensweise Freiheit und Aktivität des Mannes nicht unnötig einschränke, solange er gesund sei. Wenn Bekannte krank würden, solle man sich von ihrem vorangegangenen Lebensstil erzählen lassen, um die begangenen Fehler vermeiden zu können.¹⁴⁴

Im vierten Abschnitt werden konkrete Anweisungen für Leibesübungen, Bäder und wiederum für die Ernährung gegeben. Plutarch äußert sich ausführlich zum Sprechen als angemessener Übung des Körpers. Wenn man sich außerdem mit Öl

¹⁴⁰ Plut. mor. 122e–124d=De tuenda sanitate praecepta 2–5.

¹⁴¹ An die Gesprächssituation zwischen Zeuxippos und Moschion wird nicht mehr erinnert.

¹⁴² Ein Gliederungsversuch, der (zum Teil falsch) das gesamte Werk in vier Abschnitte einteilt, findet sich bei J.-N. Corvisier, *Préceptes*, 138f.

¹⁴³ Plut. mor. 124d–127d=De tuenda sanitate praecepta 6–10.

¹⁴⁴ Plut. mor. 127d–130a=De tuenda sanitate praecepta 11–15.

massiere, seien keine weiteren Übungen erforderlich, auch wenn der Spaziergang ebenfalls ins Auge gefaßt wird. Obwohl die warmen den kalten Bädern vorgezogen werden, solle der Gesunde möglichst zugunsten der Massage darauf ganz verzichten. Plutarch zieht leichte Lebensmittel den festen vor und empfiehlt daher Zurückhaltung beim Fleischgenuß. Wein solle möglichst stark mit Wasser verdünnt werden, an das Trinken von Wasser auch ganz ohne Wein solle man sich gewöhnen. Geistreiche Gespräche bei Tisch könnten von den Begierden des Körpers ablenken und die Umsetzung der Forderungen erleichtern. Die Gespräche dienten auch gleichsam als Übung nach dem Essen und ersetzten so den Verdauungsspaziergang, über den unterschiedliche Ansichten referiert werden. Brech- und Abführmittel zur Entleerung des Körpers werden – außer wenn unbedingt erforderlich – scharf abgelehnt.¹⁴⁵

Nachdem Plutarch diese Regeln aufgestellt hat, erinnert er im fünften und letzten Abschnitt daran, daß man sich nicht rigoros an eine strikte Lebensweise halten, sondern sich an die jeweiligen Lebensbedingungen anpassen solle, es sei denn, man führe ein zurückgezogenes und passives Leben. Gesundheit werde aber nicht durch Untätigkeit erlangt, aktive Menschen seien daher gesünder als untätige. Insgesamt wird verlangt, den Körper weder zu vernachlässigen noch über Gebühr zu beanspruchen, sondern sich um Harmonie von Körper und Seele zu bemühen. Hierzu gehöre die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse ebenso wie die Vermeidung extremer Veränderungen im Lebensstil. Zum Abschluß wird schließlich nochmals die Notwendigkeit der Selbstbeobachtung hervorgehoben, die sich insbesondere auf die Reaktionen auf Lebensmittel und Getränke richten solle.¹⁴⁶

Dieser Überblick über den Inhalt von Plutarchs *Gesundheitsvorschriften* zeigt, daß es dem Verfasser neben der Gesundheit des Körpers immer auch zugleich um die Ethik ging. Dies liegt natürlich auch an den Adressaten seiner Schrift. Mit ihr wandte er sich an gebildete Männer (φιλόλογοι), die im politischen Leben standen.¹⁴⁷ Die rechte Lebensführung der Philosophen ist also nicht allein eine ethisch gute, sondern auch eine gesunde, da ohne Gesundheit weder Körper noch Seele tugendhaft wirken können. Plutarch griff bei der Darstellung dieser Lebensweise sachkundig medizinische Lehren auf, ging aber mit seinen Anweisungen über prophylaktische oder therapeutische Zwecke weit hinaus: Denn seine Gesundheitslehre ist ganz von philosophischer Mäßigung und Selbstbeherrschung geprägt,¹⁴⁸ während die technischen

¹⁴⁵ Plut. mor. 130a–134f=De tuenda sanitate praecepta 16–22.

¹⁴⁶ Plut. mor. 134f–137e=De tuenda sanitate praecepta 23–27; die letzten Worte der Schrift sind bereits oben zitiert worden: siehe oben 3.2.3.

¹⁴⁷ Plut. mor. 130a=De tuenda sanitate praecepta 16; 132f=20, 133b=20; 135d–e=23; 137c=27.

¹⁴⁸ So etwa, wenn er eine prahlerische Enthaltsamkeit ablehnt (Plut. mor. 123b–c=De tuenda sanitate praecepta 3) oder demjenigen, der sich Ruhm in Essen und Trinken erwerben wolle, empfiehlt, dies durch Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) zum Zweck der Gesundheit zu tun (125e=7).

Aspekte der Medizin wie etwa die ausführliche Beschreibung der Wirkung einzelner Nahrungsmittel vernachlässigt werden.

Für den Medizinhistoriker mögen daher die *Gesundheitsvorschriften*, die als „Endpunkt in Sachen angewandter Hygiene“ bezeichnet worden sind,¹⁴⁹ nicht von besonderem Interesse sein: Plutarch vertrat darin weitgehend konventionelle medizinische Ansichten.¹⁵⁰ Die Verbindung von gesundheitsorientierten Anweisungen mit einer philosophischen Ethik der Mäßigung und Selbstbeherrschung macht sie dagegen mit Blick auf den *Paidagogos* besonders interessant.¹⁵¹ Übereinstimmungen in den behandelten Gegenständen und in der Art ihrer Behandlung können die These bekräftigen, daß der *Paidagogos* unter anderem auch Elemente einer philosophisch geprägten Gesundheitslehre aufweist. Dies ist der Hintergrund, vor dem Clemens seine gesundheitsorientierten Anweisungen formuliert. Die Kenntnis dieses Hintergrundes ist notwendig, um sowohl Clemens' einzelne Anweisungen als auch sein besonderes Interesse an der Gesundheit angemessen beurteilen zu können und um zu verdeutlichen, daß sich dieses keineswegs grundsätzlich von paganen Positionen abhebt.¹⁵² Im folgenden sollen diese Normen betrachtet und in eine Beziehung zu zeitgenössischen paganen und christlichen Positionen gesetzt werden.

4.4. Ernährung

Die gesundheitlichen Folgen einer bestimmten Lebensweise werden bei Clemens sehr deutlich in den beiden Kapiteln über die Ernährung thematisiert, insbesondere im ersten Kapitel des zweiten Buches über das Essen. Er greift damit den vielleicht wichtigsten Schwerpunkt der antiken Diätetik auf.¹⁵³ Speisediätetische Passagen

¹⁴⁹ J.-N. Corvisier, *Préceptes*, 156 (meine Übersetzung).

¹⁵⁰ G. Wöhrle, *Studien*, 241–243, widmet der Schrift nur eine gute Seite; G. Boehm, *Plutarchs Dialog*, weist nach, daß Plutarchs Quellen hauptsächlich Platon und Asklepiades von Prusa waren.

¹⁵¹ Der *Paidagogos* wurde, soweit ich sehe, noch nie mit den *Gesundheitsvorschriften* in eine engere Verbindung gebracht, auch wenn das Verhältnis von Plutarchs Schrift zur urchristlichen Literatur (Neues Testament und Apostolische Väter) untersucht worden ist von M. Smith, *De tuenda sanitate praecepta*, der zeigt, daß diese Schrift oder ihre Themen keinen wirklichen Widerhall bei den frühesten Christen gefunden haben.

¹⁵² Gegen A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 48; siehe oben 1.

¹⁵³ Vgl. A. Dalby, *Essen*, 222f.; W. D. Smith, *Development*; E. M. Craik, *Diaita*; dies., *Diet*; I. Mazzini, *Alimentazione*; ders., *L'alimentation*; zur Ernährung in der Antike vgl. J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), *Food*; J.-L. Flandrin/M. Montanari (Hg.), *Histoire*, 73–275; A. Dalby, *Essen*; J. André, *Essen*; P. Garnsey, *Food*; zu Ernährung und Weingenuß bei Clemens vgl. Ae. Decker, *Kenntnis*, 49–56.

finden sich seit frühester Zeit in der antiken Literatur.¹⁵⁴ In den Schriften der medizinischen Autoren wurde der Ernährung ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei spielte oftmals die therapeutische Funktion der Ernährung eine große Rolle. In der hippokratischen Schrift *Über die Lebensweise* wurden einzelne Lebensmittel daraufhin betrachtet, welche Elementarqualitäten (warm, kalt, feucht, trocken) und welche Wirkungen sie haben und wie sie eingesetzt werden sollen, um die notwendige körperliche Harmonie wieder herzustellen.¹⁵⁵ Celsus äußerte sich ausführlich zu Nährwert, Eigenschaften und Wirkungen von Nahrungsmitteln im zweiten Buch von *De medicina*.¹⁵⁶ Auch Galenos beschäftigte sich in verschiedenen Schriften teilweise sehr ausführlich mit Fragen der Ernährung, so vor allem in seiner speisediätetischen Schrift *Über die Kräfte der Nahrungsmittel* (*De alimentorum facultatibus*). Er steht aber mit seiner Diätetik weitgehend in hippokratischer Tradition.¹⁵⁷ Oreibasios schließlich widmete der Ernährung die ersten fünf Bücher seiner medizinischen Enzyklopädie, die er unter Kaiser Iulianus (360–363 n. Chr.) verfaßte und in der er Werke antiker Ärzte, darunter vor allem des Galenos, größtenteils wörtlich wiedergab.¹⁵⁸ Seine *Collectiones medicae* sind daher eine äußerst bedeutsame medizinisch-historische Quelle, der auch die Überlieferung der diätetischen Anweisungen des Diokles von Karystos zu verdanken ist, wo die Aufzählung empfohlener Speisen einen wichtigen Teil der Ausführungen ausmacht.

Bei den genannten oder den von ihnen zitierten Autoren werden die Speisen einzeln im Blick auf ihre gesundheitlichen Wirkungen hin betrachtet. Bei Clemens ist der Fall etwas anders gelagert. Seine Diätetik zielt nur selten auf die gesundheitlichen Wirkungen einzelner Lebensmittel, er legt den Schwerpunkt vielmehr auf die Auswirkungen einer einfachen oder übermäßigen Ernährung. Was dies im einzelnen heißt, welche Speisen empfohlen oder abgelehnt werden, ist dann weniger eine Sache gesundheitlicher Argumente. Er vertritt somit keine im engeren Sinne medizinische, sondern eine unspezifisch gesundheitlich argumentierende, auf Prophylaxe zielende Ernährungslehre, wie sie einer auf Selbstbeherrschung zielenden philosophischen Ethik entsprach.

Während Clemens sich mit der gesundheitlichen Begründung seiner Ernährungsempfehlungen grundsätzlich in Übereinstimmung mit Teilen der paganen Tradition – insbesondere mit Plutarch – befindet, können ähnliche Gemeinsamkeiten mit der biblischen oder der jüdischen Tradition nicht gefunden werden. Im Alten Testament fin-

¹⁵⁴ Siehe etwa Hes. erg. 587–592 (so z. B. „Fleisch von waldaubfressenden Kühen, die noch nicht getragen“).

¹⁵⁵ Hippokr. De victu 2,39–56; vgl. E. M. Craik, *Diaita*, 346–348; G. Wöhrle, *Studien*, 78–81.

¹⁵⁶ Cels. artes 2,18,1–2,33,6; vgl. C. Schulze, *Celsus*, 44.

¹⁵⁷ Vgl. V. Nutton, *Galen and the Traveller's Fare*; M. Grant, *Galen*, 1–13.

¹⁵⁸ Vgl. M. Grant, *Oribasios*.

den sich detaillierte Speisevorschriften, die vor allem die Fleischnahrung betreffen.¹⁵⁹ Die Reglementierung der Ernährung im Judentum wurde lange Zeit allein unter religiösen und nicht auch unter gesundheitlichen Gesichtspunkten betrachtet, rationale Erklärungen waren selten.¹⁶⁰ Wenn im Buch Daniel von den sich vegetarisch ernährenden Menschen gesagt wird, sie seien schöner und von besserer körperlicher Konstitution als jene, die Fleisch aßen,¹⁶¹ steht dahinter nicht die Annahme positiver gesundheitlicher Auswirkungen des Fleischverzichts, sondern die Belohnung Gottes für Vermeidung kultischer Verunreinigung durch den Genuß der Speisen von der Tafel des Königs Nebukadnezar.¹⁶² Hier erscheint der im Judentum weit verbreitete Gedanke, daß Gesundheit und Krankheit dem Wirken Gottes entspringen und als Belohnung, Bestrafung oder Prüfung eingesetzt werden. Gesundheitsvorsorge durch Ernährung könnte daher allenfalls in der Vermeidung sündhafter Übertretung der Speisevorschriften gesehen werden. Rein medizinische Deutungen der Speisevorschriften kamen erst spät auf.¹⁶³

Clemens steht also mit seiner gesundheitsorientierten Speisediätetik in paganer, nicht in jüdischer Tradition. So wird etwa mit den positiven körperlichen Folgen einer einfachen Ernährung argumentiert¹⁶⁴ und der gesunde Körper auf diese Weise zu einem erstrebenswerten Ziel erklärt. Das rechte Maß (συνμετρία) im Essen und das richtige Mischungsverhältnis (εὐκράσια¹⁶⁵) von Wasser und Wein befördere die

¹⁵⁹ Siehe insbesondere Lev 11; Lev 17,12–14 (kein Blutgenuß); siehe auch Lev 19,23–25 (verbotene Erstlingsfrüchte); Lev 23,10–14 (Erstlingsfrüchte); Ex 23,19 („Das Junge einer Ziege sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen“); vgl. R. M. Grant, *Dietary Laws*; G. Fohrer, *Glaube*, 153–155; J. Soler, *Les raisons*; zur christlichen Rezeption siehe etwa Apg 15,20. 29; vgl. C. Heil, *Ablehnung*.

¹⁶⁰ Siehe etwa Lev 11,45 (Heiligkeit als Absicht der Speisegebote); vgl. G. Fohrer, *Glaube*, 153f.

¹⁶¹ Dan 1,15.

¹⁶² Siehe Dan 1,8; vgl. F. Kudlien, *Gesundheit*, 934; anders W. Ebstein, *Medizin*, 29; vgl. auch E. Haag, *Daniel*, 25f. (Wasser und Pflanzenkost als Fastennahrung dienten der Vorbereitung auf den Offenbarungsempfang).

¹⁶³ Siehe etwa im Talmud bSchabbath 33a; bGittin 70a; eine konsequent medizinisch-hygienische Begründung dieser Vorschriften liefert erst Mosche ben Maimon, genannt Maimonides (1135–1204 n. Chr.); vgl. F. Kudlien, *Gesundheit*, 934f.

¹⁶⁴ Nicht im engeren Sinne eine gesundheitliche, aber doch eine positive körperliche Folge der einfachen Ernährung ist es, daß sie ein rasches Wachstum von Kindern bewirke (Clem. Alex. paed. 2,17,3); siehe dazu Plut. Lykurgos 17 (bezogen auf die Ernährung der spartanischen Kinder); Gal. De usu partium 15,4f.

¹⁶⁵ Hier ist auch der Gegensatz zur ἀκράσια mitzuhören; dagegen spielt das Verständnis von εὐκράσια als medizinischer *terminus technicus* für das richtige Mischungsverhältnis der vier Körpersäfte (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) im Sinne der von Galenos voll entwickelten Humoralpathologie bei Clemens keine Rolle: Clemens ist kein Mediziner, sondern Moralist; zur Humoralpathologie vgl. A. Krug, *Heilkunst*, 48.

Gesundheit.¹⁶⁶ Eine leichte Nahrung bewirke die nötige Gesundheit und recht beschaffene Kraft, sie fördere richtige Verdauung und Beweglichkeit des Körpers. Daher solle sie einfach und nicht übermäßig (ἀπλή και ἀπερίεργος) sein.¹⁶⁷ Etwas später wird diese Charakterisierung der empfohlenen Nahrung wiederholt und ergänzt. Es heißt dazu bei Clemens:

„Gibt es nicht auch in einer maßvollen Einfachheit (εὐτέλεια σώφρων) eine gesunde Vielfalt der Speisen (πολυειδία ὑγιεινή)? Zwiebeln, Oliven, manche Gemüse, Milch, Käse und Früchte und allerlei gekochte Speisen ohne Brühen. Und wenn gebratenes oder gekochtes Fleisch nötig ist, so mag man auch solches geben. ‚Habt ihr etwas Eßbares hier?‘ sagte der Herr zu den Jüngern nach der Auferstehung. ‚Sie aber‘ (sie waren ja von ihm gelehrt, Einfachheit zu üben) ‚gaben ihm ein Stück gebratenen Fisches; und als er es vor ihren Augen gegessen hatte, sagte er zu ihnen‘ (so erzählt Lukas), was er eben sagte. Außerdem soll man die, welche sich der Vernunft gemäß (κατὰ λόγον) nähren, auch nicht ohne den Genuß von Nachtischgerichten und Honigwaben lassen. Denn unter den Speisen sind die am meisten zu empfehlen, die man ohne weiteres und ohne Feuer verwenden kann, an zweiter Stelle aber die einfachen Gerichte, wie wir schon früher sagten.“¹⁶⁸

Mit dem Begriff Vielfalt ist ein wichtiger Gegenstand der medizinischen Ernährungslehre für Gesunde angesprochen.¹⁶⁹ Celsus bestand darauf, daß sich ein gesunder Mensch möglichst vielfältig ernähren und sich keiner Speise grundsätzlich enthalten solle, die Menschen zu sich nehmen.¹⁷⁰ Da Clemens kein medizinisches, sondern in erster Linie ein moralisches Anliegen hat, kann ihm eine solche Vielfalt nicht recht sein: Sie widerspricht anderen Anforderungen an das Verhalten, die ihm wichtiger sind, wie vor allem Einfachheit und Verzicht auf Luxus. Die genannte Äußerung weist aber darauf hin, daß ihm die Vielfalt der Ernährung nicht gleichgültig ist. Er löst das Problem, gesundheitlich geforderte Vielfalt mit moralisch geforderter Einfachheit zu verbinden, indem er unterstellt, die gesunde Vielfalt sei auch bei einfachen Nahrungsmitteln gewährleistet, während eine vielfältige Ernährung mannigfache Schäden verursache „wie Kränklichkeit des Körpers und verdorbenen Magen“.¹⁷¹ Clemens ist also die Forderung nach möglichst vielfältiger Ernährung bekannt gewesen. Ob er sich aber gegen die diätetisch begründete Forderung abwechslungsreicher Ernährung wendet oder ausschließlich gegen eine maßlose luxuriöse Praxis, muß offen bleiben. Jedoch begründet er seine Haltung auch unter Bezugnahme auf eine medizinische Autorität: So habe der Arzt Antiphanes aus Delos die Verschiedenartigkeit der Speisen als eine Krankheitsursache angesehen.¹⁷²

¹⁶⁶ Clem. Alex. paed. 3,64,2; dort wird Gesundheit auch bezeichnet als Schönheitskunst (κομμηωτική [scil. τέχνη]).

¹⁶⁷ Clem. Alex. paed. 2,2,1.

¹⁶⁸ Clem. Alex. paed. 2,15,1–3.

¹⁶⁹ Vgl. I. Mazzini, L'alimentation, 257f.

¹⁷⁰ Cels. artes 1,1,2 (*nullum genus cibi fugere, quo populus utatur*).

¹⁷¹ Clem. Alex. paed. 2,2,2.

¹⁷² Clem. Alex. paed. 2,2,3; vgl. M. Wellmann, Art. Antiphanes 20, in: RE 1.2 (1894), 2522.

Bemerkenswert ist übrigens, daß Clemens explizit solche Lebensmittel empfiehlt, die ohne Zubereitung am Feuer verzehrt werden können, obgleich er das Kochen keineswegs ablehnt. Dies ist eine Position, bei der er sich nicht in Übereinstimmung mit einer medizinischen Ernährungslehre befindet, die das Kochen als Mittel dazu ansah, die Eigenschaften von Nahrungsmitteln zu verändern und für die Gesundheit zuträglicher zu machen.¹⁷³ Wiederum wird zwar mit der Gesundheit argumentiert, sie hat aber auch hier hinter der Einfachheit zurückzustehen.

Clemens lehnt sich an dieser Stelle eng an Musonius an: Dieser empfiehlt pflanzliche Nahrungsmittel und solche tierischen Produkte, für deren Verzehr keine Tiere geschlachtet werden müßten. Ebenso wie im *Paidagogos* werden solche Lebensmittel bevorzugt, die nicht der Zubereitung am Feuer bedürfen,¹⁷⁴ während fleischliche Nahrung sehr zurückhaltend beurteilt wird. Der Begriff der gesunden Vielfalt findet sich aber nicht bei Musonius, der an dieser Stelle nicht auf die körperlichen, sondern auf die seelischen Auswirkungen des Fleischgenusses hinweist.¹⁷⁵ Clemens verändert also bewußt Vorlagen, um seine Wertschätzung der Gesundheit zu unterstreichen.

Was Fleisch anbelangt, so bemerkt Clemens zwar, daß der Mensch eigentlich ein Brotesser und kein Esser schmackhafter Beilagen zur Getreidemahlzeit (ὀψοφάγος, der Begriff bezeichnet auch den Feinschmecker und Völlerei) sei, womit auch die Notwendigkeit des Fleischverzehr in Frage gestellt ist.¹⁷⁶ Allerdings fordert er keineswegs den völligen Verzicht auf Fleischgenuß, wenn dieser auch in dem Zitat scheinbar nur widerstrebend zugestanden wird.¹⁷⁷ Zuvor hatte er bereits aus dem paulinischen Römerbrief zitiert und dabei sogar dessen Aussage verschärft. Denn Clemens schreibt: „Es ist gut, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken“. Bei Paulus wird dieser Satz mit den Worten „wenn dein Bruder daran Anstoß nimmt“ fortgesetzt.¹⁷⁸ Während sich Paulus also zur Frage des Verzehr von Opferfleisch äußert, der auf die Ablehnung der Mitchristen stoßen konnte, legt Clemens durch seine Verwendung des Zitates nahe, es handle sich um eine Aussage über jede Form von Fleischgenuß. Er begründet seine Ansicht mit den ungünstigen Auswirkungen des Fleisches auf die Seele.¹⁷⁹ Interessanterweise argumentiert er hier nicht mit den gesundheitlichen Folgen des Fleischverzehr, wie dies häufig geschehen konnte.¹⁸⁰

¹⁷³ Vgl. I. Mazzini, *L'alimentation*, 260f.

¹⁷⁴ Diese Passage hat Clemens wörtlich von Musonius übernommen.

¹⁷⁵ Mus. 18a.

¹⁷⁶ Clem. Alex. paed. 2,55,3; siehe auch 2,11,1 (Fleisch passe eher für Tiere); zum Begriff ὀψοφάγος vgl. J. N. Davidson, *Kurtisanen*, 25–57.

¹⁷⁷ Clem. Alex. paed. 2,15,1; siehe auch 2,11,1 (maßvoller Fleischgenuß sei keine Sünde).

¹⁷⁸ Clem. Alex. paed. 2,11,1 (Zitat Röm 14,21a); siehe Röm 14,21b; vgl. U. Wilckens, *Römerbrief*, Bd. 3, 95f.

¹⁷⁹ Clem. Alex. paed. 2,11,1.

¹⁸⁰ Die Darstellung der clementinischen Position zum Fleischverzehr in C. Spencer, *Heretic's Feast*, 121–124, ist nicht haltbar: Clemens wird als leidenschaftlicher Vegetarier dargestellt,

Schließlich sei noch auf die Erwähnung des Fisches hingewiesen. Auf Musonius' Speiseplan ist Fisch ebensowenig zu finden wie in einer Aufzählung von Nahrungsmitteln, die Platon in seiner *Politeia* Sokrates in den Mund legt: Als schmackhafte Ergänzungen (ὄψον) der sättigenden Getreidemahlzeit (σίτος) werden dort Salz, Oliven, Käse, Zwiebeln und Kohl sowie eingekochte Feldfrüchte zugestanden, als Nachtischgerichte Feigen, Erbsen, Bohnen, Myrtenbeeren und Kastanien.¹⁸¹ J. N. Davidson hat den Grund für eine gewisse Skepsis gegenüber dem Fischverzehr darin gesehen, daß Fisch, insbesondere gebraten, im klassischen Athen sowie in späterer Zeit als *das* Gericht der Völlerei (ὀψοφάγοι) galt und daher nicht in einen einfachen Speiseplan paßte.¹⁸² Wenn Clemens also Fisch als Beispiel einer einfachen Ernährung bezeichnet,¹⁸³ fügt er der paganen Tradition, in der er steht, ein neues christliches Element hinzu: Das Verhalten des biblischen Jesus wird für Clemens zu einem Vorbild, das nicht übergangen werden kann. Die jesuanische Praxis stellt so eine eigenständige normative Quelle höchsten Ranges dar, welche die Vorgaben der paganen Moral nicht nur ergänzen, sondern auch verändern kann.

Clemens hat hier also gegenüber seinen paganen Vorlagen ein eigenes Argument hinzugefügt. Noch deutlicher wird diese Vorgehensweise an einer anderen Stelle. So wird darauf hingewiesen, daß der Körper keinen Nutzen von der Üppigkeit der Speisen habe:

„Ganz im Gegenteil sind diejenigen, welche die einfachsten Nahrungsmittel verwenden, kräftiger und gesünder und edler, so wie die Diener verglichen mit den Herren und die Bauern verglichen mit den Besitzern [des Landes]. Aber sie sind nicht nur kräftiger, sondern auch vernünftiger, so wie die Philosophen verglichen mit den Reichen.“¹⁸⁴

Clemens verknüpft in diesem Argument zwei Gedanken miteinander, die er beinahe wörtlich von Musonius übernommen hat. Veränderungen gegenüber der zitierten Vorlage können deshalb als für Clemens' Anliegen besonders charakteristisch angesehen

zahlreiche Äußerungen aus dem Kontext gerissen, das Zugeständnis des Fleischverzehrs nicht erwähnt und spekulativ eine Abneigung gegen Praktiken der Schlachtung unterstellt. Als wichtige Motive der clementinischen Äußerungen werden Mäßigung (σωφροσύνη), Einfachheit (εὐτέλεια) und Verzicht auf Lust (ἡδονή) verschwiegen.

¹⁸¹ Plat. rep. 372c–d; ὄψον wird auch mit „Zukost/Beikost“ übersetzt; zur Unterscheidung von σίτος und ὄψον vgl. A. Dalby, Essen, 44f.

¹⁸² ὀψοφάγος bezeichnet den „Esser der nicht aus Mehl hergestellten Nahrung“, dann insgesamt den Feinschmecker und Schlemmer; vgl. J. N. Davidson, Kurtisanen, 25–57; J. Wilkins, Les poissons; Diokles allerdings hat keinerlei Probleme, Fisch zu empfehlen (fr. 141, 28 Wellmann=CMG 6.2.2, 143); zu römischen Fischspezialitäten vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 190–196.

¹⁸³ Siehe auch Clem. Alex. paed. 2,13,2f. mit Bezug auf Mt 14,19; 15,36 parr. (Speisung der Fünftausend bzw. Viertausend); 17,27; Joh 6,11; 21,9–13.

¹⁸⁴ Clem. Alex. paed. 2,5,2; siehe Mus. 18b; zu dieser Stelle bei Musonius vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 32–34, der die Veränderungen gegenüber der Bearbeitung bei Clemens nicht untersucht.

werden. Musonius zufolge seien jene Menschen, die sich mit einfacheren Lebensmitteln ernährten, kräftiger und eher in der Lage, Strapazen zu ertragen. Daß sie aber auch gesünder seien, steht explizit nur bei Clemens.¹⁸⁵ Dies zeigt sehr deutlich, wie viel Gewicht Clemens auf den Aspekt der gesundheitlichen Folgen eines bestimmten Verhaltens legt: Deren Hervorhebung stellt den eigenständigen Beitrag von Clemens in diesem von Musonius übernommenen Gedanken dar.¹⁸⁶ Zwar betrachtet auch Musonius die Ernährung unter gesundheitlichen Gesichtspunkten.¹⁸⁷ Für die hier verfolgte Argumentation ist dies aber keine Beeinträchtigung: Wenn Clemens an Stellen, bei denen er Musonius zitiert, das Argument der gesundheitlichen Folgen hinzufügt, ist dies ein Indiz für sein besonderes Augenmerk für dieses Thema – unabhängig davon, ob Musonius an anderen Stellen ebenso argumentiert.

Einfache Nahrung bewirkt mithin nicht die Schwächung des Körpers, sondern vielmehr seine erwünschte Stärkung. Damit ist auch eine Kritik an der krank machenden Ernährungsweise der Reichen verbunden, denen die gesünder lebenden Diener und Bauern gegenübergestellt werden. Es kann daher als heilsam (σωτήριος) für den Körper bezeichnet werden, wenn er durch die Auskömmlichkeit (αὐτάρκεια) in richtigem Maße mit Nahrung versorgt werde,¹⁸⁸ wie dies bei einer einfachen Ernährung der Fall ist.¹⁸⁹ Daher seien infolge der einfacheren Ernährung die Diener weniger schwach als ihre Herren.¹⁹⁰

Es handelt sich um eine auch bei paganen Autoren weit verbreitete Ansicht, daß Arme aufgrund der notgedrungen einfacheren Ernährungsweise gesünder lebten als Reiche, die im Überfluß schwelgten. Neben Musonius bemerkt auch dessen Schüler Epiktetos, daß Knechte, Arbeiter und Philosophen gesund lebten.¹⁹¹ Diese Ansicht ist

¹⁸⁵ Ebenso übrigens ergänzt er, daß sie auch edler (γενναϊότεροι) seien, was hier nicht von Interesse ist.

¹⁸⁶ Die Kritik von A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 111f., Clemens verarbeite sein Material unbeholfen, inkonsequent und unlogisch, ist daher unangemessen und zeugt von fehlendem Bemühen, Clemens zu verstehen – was übrigens in einer mangelnden Wertschätzung des alexandrinischen Autors liegt: Siehe etwa die folgenden Äußerungen: “his usual flowery style and a lengthiness worthy of a better cause” (122); “singular lack of taste” (122); “Clement’s unreadable stuff” (123).

¹⁸⁷ Mus. 18a (Luxus in Essen und Trinken ruiniere die Gesundheit); siehe auch 18b (reichliche Nahrung schade dem Körper; Gegenüberstellung von wohlschmeckender und gesunder Nahrung; sich einfach ernährende Menschen seien seltener krank).

¹⁸⁸ Clem. Alex. paed. 2,7,3.

¹⁸⁹ Auch Epikuros betrachtete die Ernährung unter dem Gesichtspunkt von αὐτάρκεια und Gesundheit (siehe Diog. Laert. 10,130f.); zum Begriff der αὐτάρκεια im Kontext medizinischer Erwägungen bei Erasistratos, der Gesundheit als εὐταξία und αὐτάρκεια definierte, vgl. F. Kudlien, Gesundheit, 904.

¹⁹⁰ Clem. Alex. paed. 3,34,2.

¹⁹¹ Epikt. diss. 3,26,23; vgl. bereits Xen. mem. 3,13,6 (Herr schwächer als Diener, aber keine Erwähnung der Ernährung).

vielleicht auf Platon zurückzuführen, demzufolge die Armen beim gemeinsamen Einsatz im Krieg bemerken könnten, daß die Reichen infolge ihrer Lebensweise – insbesondere wegen des Fleischgenusses – krank seien.¹⁹² Daraus folgt die Empfehlung einer einfachen Ernährung als der gesünderen.¹⁹³ Musonius wiederum kann den gesundheitlichen Nutzen der Verbannung darin sehen, daß sie aufgrund der materiellen Einschränkungen ein üppiges Leben unmöglich mache.¹⁹⁴ Und Plutarch kann in diesem Sinne behaupten, das Billigere sei immer gesünder für den Körper.¹⁹⁵ Ganz deutlich wird in seinen *Gesundheitsvorschriften* die Ernährung unter dem Aspekt ihrer gesundheitlichen Auswirkungen gesehen. So stellt er außerdem fest, die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) diene der Gesundheit,¹⁹⁶ wer mäßig lebe, dem gehe es auch am folgenden Tag noch gut.¹⁹⁷ Daher sei es sehr gesund, nicht bis zur völligen Sättigung zu essen.¹⁹⁸ In dieser Tradition steht auch Clemens mit seiner gesundheitlich begründeten Wertschätzung einfacher Ernährung.

Auch der Weinkonsum kann hier erwähnt werden. Wein war in der Antike weniger ein Genußmittel als vielmehr – gemischt mit Wasser – das übliche Getränk nach den Mahlzeiten und konnte – etwa von Galenos – auch als Nahrungsmittel betrachtet werden.¹⁹⁹ Clemens sieht den Wein in erster Linie unter dem Gesichtspunkt seiner Gefahren, weshalb er den Konsum sehr restriktiv regelt.²⁰⁰ Allerdings spielen dabei die gesundheitlichen Gefahren keine Rolle, vielmehr zieht er das Argument der gesundheitsförderlichen Auswirkungen zur Legitimierung eines maßvollen Weingenusses heran, bei dem wiederum das Verhalten Jesu vorbildhaften Charakter hat.²⁰¹ Wein sei für den Körper ein „Trank zum Heil“.²⁰² In geringen Mengen genossen sei er das richtige Mittel für den kränklichen und erschlafte Körper.²⁰³ Clemens zitiert dabei auch den unvermeidlichen Satz aus dem ersten Brief an Timotheus, in dem Paulus

¹⁹² Plat. rep. 556c–d.

¹⁹³ Siehe etwa Hor. sat. 2,2,69ff. (üppige Nahrung schwäche den Menschen, einfache Kost bereite Wohlergehen).

¹⁹⁴ Mus. 9 (die Verbannung mache gesund, da sie an härtere Kost gewöhne).

¹⁹⁵ Plut. mor. 123d–e=De tuenda sanitate praecepta 4.

¹⁹⁶ Plut. mor. 125e=De tuenda sanitate praecepta 7.

¹⁹⁷ Plut. mor. 127b=De tuenda sanitate praecepta 9; Plutarch zitiert eine bekannte Bemerkung des Atheners Timotheus nach einem Gastmahl bei Platon; siehe auch Cic. Tusc. 5,100; Plut. symp. 6, 686a–b; Athen. 10, 419d; Ail. var. 2,18.

¹⁹⁸ Plut. mor. 129f–130a=De tuenda sanitate praecepta 15; zur Ernährung auch 131d–132a=18.

¹⁹⁹ Galenos äußert sich dazu im dritten Buch von *De alimentorum facultatibus*, zitiert bei M. Grant, Galen, 188f.; vgl. C. Real Torres, Vino; zum Zusammenhang von Wein und Gesundheit vgl. die Beiträge in J. Jouanna/L. Villard (Hg.), Vin et santé.

²⁰⁰ Vgl. hierzu I. W. Raymond, Teaching, 97–104; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 34–36.

²⁰¹ Clem. Alex. paed. 2,32,2–4.

²⁰² Clem. Alex. paed. 1,15,3.

²⁰³ Clem. Alex. paed. 2,19,1; H.-I. Marrou, Anm. z. St., verweist auf das hier gebrauchte medizinische Vokabular, das auch bei Hippokrates vorkomme (νοσηλεύω, πλαδάω, βοήθημα).

seinem Adressaten empfiehlt, „ein wenig Wein deines Magens wegen“ zu trinken.²⁰⁴ Dieser Satz spielte in der christlichen Moralistik eine wichtige Rolle im Blick auf den Umgang mit Wein.²⁰⁵ Weingenuß wird auch an anderer Stelle wegen der Gesundheit gestattet, unter anderem deshalb, weil er der Verdauung diene.²⁰⁶ Es wird aber eigens darauf hingewiesen, daß gerade die Mischung des Weines mit Wasser – die beide von Gott geschaffen seien – zur Gesundheit beitrage.²⁰⁷ Es sind also die medizinischen Auswirkungen von Wein, die dessen Genuß unter bestimmten Bedingungen und in begrenzten Mengen insbesondere für ältere Männer gestatten.²⁰⁸

Der medizinische Nutzen des Weines war in der Antike eine anerkannte Tatsache. Immer wieder finden sich in den Quellen Erwähnungen der Verabreichung von Wein bei Kranken,²⁰⁹ und die Mediziner äußerten sich oft zum Wein als Heilmittel.²¹⁰ Varro zufolge mache Wein die Kranken gesund.²¹¹ Und bei Plutarch heißt es, Dionysos sei ein guter Arzt gewesen, da er den Wein als starke und angenehme Medizin entdeckt habe, der Wein selbst wird als das angenehmste Heilmittel bezeichnet (φάρμακον ἥδιον).²¹² Allerdings bemerkt Plutarch auch, daß niemand ohne schädliche Auswirkungen in ungesundem oder fiebrigem Zustand Wein trinken könne.²¹³ Auch hierfür finden sich viele weitere Hinweise in den Quellen, wobei insbesondere die Sehnsucht des Kranken nach dem verbotenen Weingenuß immer wieder betont wird.²¹⁴

²⁰⁴ Clem. Alex. paed. 2,19,1 (Zitat 1 Tim 5,23); siehe auch 2,29,2 (Weingenuß des Magens wegen); vgl. J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, 315f.

²⁰⁵ Vgl. I. W. Raymond, Teaching, 85; auch Tertullian weist auf diesen Satz hin (Tert. cor. 8,2).

²⁰⁶ Clem. Alex. paed. 2,23,1f.

²⁰⁷ Clem. Alex. paed. 2,23,3; Plutarch forderte, der Wein solle stark verdünnt und das Weintrinken vom Wassertrinken begleitet werden (Plut. mor. 132b=De tuenda sanitate praecepta 19); zur Mischung von Wasser mit Wein siehe etwa Athen. 2, 36a; 10, 425f–431f (die Gesprächsteilnehmer entschlossen sich, „über die Mischungsverhältnisse von Wein und Wasser bei den Alten zu sprechen“: 10, 426c); 15, 675c (Zeus der Retter – σωτήρ – sei für die „beschwerdefreie Mischung“ des Weins verantwortlich).

²⁰⁸ Die explizite Erwähnung der älteren Männer in Clem. Alex. paed. 2,22,3; dagegen sind es bei den Jugendlichen gerade die unerwünschten körperlichen Auswirkungen, welche den Weingenuß verbieten (siehe unten 5.4.3).

²⁰⁹ Siehe etwa Sen. epist. 78,5 (Wein zur Kräftigung eines Kranken gemäß den Anweisungen eines Arztes); Athen. 2, 36a („Er ist besonders nützlich für der Ärzte Kunst“); vgl. C. Real Torres, Vino, 305–314.

²¹⁰ Vgl. R. Alessi, Le vin; J. Jouanna, Le vin; D. Béguin, Le vin; J. Wilkins, La synthèse; A. Garzya, Le vin; B. Cavarra, Vino.

²¹¹ Varro sat. Men. frg. 11.

²¹² Plut. symp. 3,1, 647a; mor. 132b=De tuenda sanitate praecepta 19.

²¹³ Plut. mor. 132f=De tuenda sanitate praecepta 19; siehe auch 128d–e=12.

²¹⁴ Siehe etwa Mus. 16 (Wein zum falschen Zeitpunkt kann für einen Kranken auch schädlich sein); Sen. epist. 78,23–25 (Kranke trinken keinen gekühlten Wein, sie ernähren sich einfacher und gesünder als sonst); Mart. 6,86 (der Kranke sehnt sich nach gekühltem Wein).

Diese gesundheitsschädliche Wirkung des Weines wird bei Clemens nicht thematisiert. Aber er richtet sich offenbar auch nicht an kranke, sondern an gesunde Adressaten, selbst wenn geringfügige gesundheitliche Beschwerden, die nicht als eigentliche Krankheiten bezeichnet werden können, in den Blick kommen. Die Bezugnahme auf Magenbeschwerden oder Verdauungsprobleme kann hier ebenso genannt werden wie Erkältungen, wie gleich zu zeigen sein wird. Seine Diätetik dient hauptsächlich der Prophylaxe, nicht der Therapie. Das heißt aber natürlich nicht, daß der exzessive Alkoholkonsum nicht abgelehnt würde. Clemens begründet dies lediglich anders, nämlich im Rahmen von Selbstbeherrschung und Unbeherrschtheit.²¹⁵

Bislang wurden solche Anweisungen betrachtet, die mit den gesundheitsförderlichen Auswirkungen der Ernährungsweise begründet werden. Daneben gibt es aber auch Verhaltensweisen, die gerade aufgrund ihrer schädlichen Auswirkungen abgelehnt werden: Während eine einfache Ernährung positive körperliche (und auch geistige) Auswirkungen habe, bewirke eine vielgestaltige Ernährung, wie sie die Köche und Bäcker ermöglichten, vielfältige Schäden an Körper und Magen.²¹⁶ Bereits oben wurde auf die Gegenüberstellung von einfacher und üppiger Ernährung bei Dienern und Herren hingewiesen. Während die Diener gesünder lebten, sei die Lebensweise der Herren ungesund: „Eine Lebensführung aber, welche die Auskömmlichkeit (αὐτάρκεια) überschreitet, schadet dem Menschen, macht die Seele träge und den Körper anfällig für Krankheiten.“²¹⁷ Clemens beschleicht daher Mitleid mit der krankhaften Neigung (νόσος) derer, welche die Genußsucht (ἡδυσπάθεια) beim Essen auch noch durch ihre Dichtungen verherrlichten.²¹⁸ Er bezieht sich damit womöglich auf das Gedicht Ἡδυσπάθεια des Arcestratos aus Gela (2. Hälfte des 4. Jhs. v. Chr.), das – vielleicht zu Unrecht – „zum Inbegriff für Dekadenz, und zwar Dekadenz aller Art“ geworden ist und das Q. Ennius für die Abfassung seiner *Hedyphagetica* (nach 189 v. Chr.) verwendete.²¹⁹ Genußsucht und deren Verherrlichung werden hier weniger mit körperlicher als mit seelischer Krankheit in Verbindung gebracht, aber der Zusammenhang von Völlerei und Krankheit ist allein schon durch die Wortwahl so deutlich, daß auch hier der körperliche Aspekt mitgehört werden muß.

²¹⁵ Zur Haltung zweier Kirchenväter des 4. Jhs. n. Chr. gegenüber dem Weingenuß vgl. C. Broc, *Le vin*, zu Johannes Chrysostomos; A. Lallemand, *L'ivresse*, zu Gregor von Nyssa; Gregors Haltung ähnelt jener des Clemens; vgl. 295.

²¹⁶ Clem. Alex. paed. 2,2,1f.; zum römischen Tafelluxus vgl. E. Stein-Hölkeskamp, *Gastmahl*, 163–203.

²¹⁷ Clem. Alex. paed. 2,7,3; zu den seelischen Auswirkungen übermäßiger Ernährung siehe auch Sext. sent. 108a („Zu viel Nahrung behindert die Reinheit“); 108b („Unbeherrschtheit in den Speisen macht unrein“).

²¹⁸ Clem. Alex. paed. 2,3,1.

²¹⁹ Vgl. A. Dalby, *Essen*, 166–171, das Zitat 168; ders., *Arcestratos*; Arcestratos ist lediglich in den Zitaten bei Athenaios erhalten; die Fragmente sind gesammelt in *Arcestratos of Gela*, ed. S. D. Olson/A. Sens.

Hingewiesen sei außerdem noch auf die Bemerkungen zu einem kranken Aussehen, die im Kapitel über das Trinken gemacht werden. Selbst wenn es sich auch hierbei nicht um eine wirkliche Krankheit handelt, so ist es doch beachtenswert, daß die Ablehnung übermäßigen Trinkens auch durch den Hinweis auf den nach außen entstehenden Eindruck von Krankheit begründet wird.²²⁰

Der Abschluß der beiden Kapitel über Essen und Trinken ist ebenfalls von Bedeutung. Denn dort wird das Maßhalten empfohlen, indem die negativen Folgen der Unersättlichkeit mit einem Zitat aus Jesus Sirach ausgemalt werden: „Quälende Schlaflosigkeit und Durchfall oder Erbrechen (χολέρα) und Leibschmerzen hat der unersättliche Mann.“²²¹ Und ganz am Ende des Kapitels heißt es mit einem ergänzten Zitat aus demselben alttestamentlichen Autor, das Hinreichende sei für einen wohlgezogenen Menschen das Maß des Weines und bewirke guten Schlaf.²²² Es ist gerade die abschreckende Darstellung der *körperlichen* Folgen, die vom übermäßigen Essen und Trinken abhalten soll. Es läßt sich also erkennen, daß die Ernährung ein wichtiger Bereich ist, in dem körperliche, insbesondere gesundheitliche Folgen zur Beurteilung des Verhaltens und zur Begründung der Normen herangezogen werden. Dies wird durch die exponierte Stellung zum Abschluß der Ausführungen unterstrichen.

Die schädlichen Aspekte einer üppigen Ernährungsweise hervorzuheben, gehörte zum Repertoire einer auf Mäßigung und Selbstkontrolle zielenden philosophischen Ethik, nicht nur in der Diatribe. Dies ist bereits für Pythagoras und die Pythagoreer kennzeichnend.²²³ Eine Verbindung wird auch zur üppigen Diät der Athleten hergestellt.²²⁴ Dabei spielte – ebenfalls mit den Pythagoreern beginnend – die kritische Beurteilung des Fleischgenusses nicht nur aus religiösen oder moralischen, sondern auch aus medizinischen Gründen eine wichtige Rolle.²²⁵ Autoren des 2. und 3. Jhs. n. Chr. konnten hervorheben, daß die Pythagoreer immer gesund waren,²²⁶ und bezeugen damit wenn auch nicht zwingend für das 6. und 5. Jh. v. Chr., so doch sicher für ihre

²²⁰ Siehe zum Gedanken der Erkennbarkeit des Charakters unten 5.2.

²²¹ Clem. Alex. paed. 2,34,3 (Sir 31,20).

²²² Clem. Alex. paed. 2,34,4 (Sir 31,19); bei Sirach ist nicht vom Wein die Rede.

²²³ Siehe Pythagoras laut Diog. Laert. 8,13 (einfache Ernährung und ungekochte Speisen sowie Wasser – d. h. der Verzicht auf Wein – förderten die Gesundheit).

²²⁴ Plat. rep. 404a.

²²⁵ Clemens zitiert einmal Röm 14,21 (Verzicht auf Fleisch und Wein) und ergänzt, Pythagoras und seine Anhänger hätten dieselbe Ansicht vertreten (Clem. Alex. paed. 2,11,1; siehe auch Strom. 7,32,8); zum pythagoreischen Vegetarismus vgl. D. Tsekourakis, Pythagoreanism, 370–379; der von Empedokles (5. Jh. v. Chr.) geforderte Verzicht auf Fleisch wird nicht mit medizinischen Argumenten begründet; vgl. C. Osborne, Vegetarianism, 217f.; J. Haubleiter, Vegetarismus, zu den medizinischen Aspekten insbesondere 360–386, zu den Pythagoreern 360–362; C. Spencer, Feast, 33–68.

²²⁶ Siehe Diog. Laert. 8,13 (Rohkost verleihe dem Körper Gesundheit und der Seele Scharfsinn); Athen. 2, 47a (die Pythagoreer aßen Brot und Honig und „sind stets bei bester Gesundheit“).

eigene Zeit, daß die pythagoreischen Ernährungsgewohnheiten und insbesondere der Fleischverzicht unter gesundheitlichen Gesichtspunkten interpretiert wurden.

Neben den Pythagoreern sind andere Verfechter einer vegetarischen Diät zu nennen. Der Neuplatoniker Porphyrios (etwa 234–301/305 n. Chr.) verfaßte im Jahrhundert nach dem *Paidagogos* ein umfangreiches Plädoyer für eine fleischlose Ernährung (*De abstinentia*), in dem ganz im Sinne des Neuplatonismus die Auswirkungen auf die Seele im Vordergrund standen aber auch mit Blick auf die körperliche Gesundheit argumentiert wurde.²²⁷ So wandte er sich gegen Vertreter der Ansicht, Fleischgenuß schade weder Körper noch Seele,²²⁸ und bezeugt damit in der Haltung seiner Gegner, daß auch die gesundheitliche Unbedenklichkeit des Fleischgenusses vertreten worden ist.²²⁹ In der Regel wird aber ein fleischhaltiger Speiseplan bei den Autoren, die sich damit befaßten, auch unter medizinischem Gesichtspunkt sehr kritisch betrachtet. So bemerkt Platon, daß die Folgen des üppigen Fleischverzehr verweichlichter Reicher Engbrüstigkeit und Beschwerden aller Art seien,²³⁰ und empfiehlt die gesündere fleischlose Ernährung, in deren Folge man seltener eines Arztes bedürfe.²³¹

Plutarch widmet sich in mehreren Schriften dem Vegetarismus, zwei eigene Abhandlungen *Über den Fleischverzehr* (*De esu carniū*) sind – wenn auch in schlechtem Zustand – erhalten. Darüber hinaus finden sich wichtige Aussagen in den *Gesundheitsvorschriften*, in den *Tischgesprächen* (*Quaestiones convivales*) und in weiteren Schriften. Darin spricht er von Verdauungsproblemen und gravierenderen gesundheitlichen Folgen des Fleischverzehr.²³² Wenn einfachere und billigere Nahrung empfohlen wird, weil sie gesünder sei, scheint dies auch das teurere Fleisch auszuschließen. Noch deutlicher ist die anscheinend nur widerwillig gegebene Erlaubnis, maßvoll Fleisch zu essen, da Fleischverzehr zur widernatürlichen zweiten Natur (φύσις τοῦ παρὰ φύσιν) des Menschen geworden sei.²³³

²²⁷ Porph. abst. 1,52,1 (Fleisch führe nicht zu Gesundheit, sondern behindere sie); 4,2,4; vgl. C. Osborne, Vegetarianism, 218–222; G. Spencer, Feast, 87–107; G. Clark, Introduction, insbesondere 8–15.

²²⁸ Porph. abst. 1,15,1–3.

²²⁹ So wird etwa bei Celsus ohne weitere Bemerkungen Fleisch als Nahrung erwähnt (Cels. artes 1,2,8: *tum caro adsumenda est*).

²³⁰ Plat. rep. 556d.

²³¹ Plat. rep. 372b–373d (in der üppigen Stadt würden weitaus häufiger Ärzte benötigt als in der einfachen Stadt); siehe auch 559a–c (soviel essen, wie für Gesundheit und Leibesstärke nötig sei); vgl. J. Haußleiter, Vegetarismus, 184–198.

²³² Siehe etwa Plut. mor. 994f–995c=De esu carniū 1, 5; vgl. 998c=De esu carniū 2, 4; symp. 7,5, 705c (Unbeherrschtheit in Essen, Trinken und Sexualität habe zahlreiche Krankheiten, finanzielle Verluste und schlechten Ruf zur Folge); mor. 160b (Nahrung führe nicht nur zum Leben, sondern auch zum Tod); 991b; vgl. J. Haußleiter, Vegetarismus, 212–228.

²³³ Plut. mor. 123c–d=De tuenda sanitate praecepta 3; 131d–132a=18, dort auch das Zitat; vgl. insgesamt D. Tsekourakis, Pythagoreanism, 379–391, insbesondere 386–391.

Neben den negativen Auswirkungen des Fleisches auf den Körper spielen seit den Pythagoreern auch jene auf die Seele eine wichtige Rolle.²³⁴ Dieses Argument findet sich ebenfalls bei Plutarch, steht aber in seiner Bedeutung hinter gesundheitlichen Argumenten zurück.²³⁵ Letztere erwähnt Musonius,²³⁶ auf dessen Kapitel über die Ernährung sich Clemens mit seinen Anweisungen immer wieder stützt. In der Folge solcher Ansichten wurde aber nicht notwendigerweise völliger Fleischverzicht gefordert. Auch Musonius tut dies nicht explizit, er wird aber trotzdem gelegentlich als Verfechter einer vegetarischen Diät angesehen.²³⁷

Daneben galt aber nicht nur eine fleischhaltige, sondern überhaupt eine üppige Ernährungsweise als gesundheitsschädlich. Unzählige Hinweise finden sich in den Quellen, von denen hier nur einige Beispiele genannt werden können.²³⁸ Xenophon läßt seinen Sokrates den Begriff Wohlleben (εὖωχέισθαι) erklären: Die eigentliche Bedeutung des Wortes sei es, nur das zu essen, was weder Seele noch Körper schade.²³⁹ Und ein andermal heißt es: „Hör auf mit dem vielen Essen; dann wirst du angenehmer, billiger und gesünder leben!“²⁴⁰ Platon zufolge könne niemand, der nicht aufhöre, „im Übermaß zu trinken und zu essen und der Liebe zu pflegen und faul zu sein“, durch Ärzte oder Heilmittel von seiner Krankheit geheilt werden.²⁴¹ Ähnlich bemerkt der in Mittelalter und Renaissance vielgelesene römische Moralist Valerius Maximus in seiner Sammlung von *Exempla* (verfaßt Ende 20er/Anfang 30er Jahre des 1. Jhs. n. Chr.), die Genügsamkeit (*frugalitas*) sei gleichsam die Mutter der guten Gesundheit, und meint damit den Verzicht auf üppige Speisen, starken Weingenuß und unmäßigen Geschlechtsverkehr.²⁴² Einfache Ernährung ist ein häufig wiederkehrender

²³⁴ Siehe in den *Stromateis* Androkydes, einen Zeitgenossen Alexanders des Großen: Clem. Alex. strom. 7,33,7 (Wein und übermäßiger Fleischgenuß machten zwar den Körper stärker, aber die Seele träger); das gleiche Zitat auch bei Plut. mor. 472b; 995e=De esu carniū 1, 6.

²³⁵ Plut. mor. 995d–996a=De esu carniū 1, 6; vgl. 131e–132a=De tuenda sanitate praecepta 18; vgl. D. Tsekourakis, Pythagoreanism, 386.

²³⁶ Mus. 18a (fleischliche Nahrung sei tierisch und besser geeignet für wilde Tiere).

²³⁷ Man muß aber unbedingt beachten, daß Lukios zufolge diese Diatribe ungewöhnlich für Musonius' Ansichten über das Essen gewesen sei (Mus. 18a); J. Haußleiter, Vegetarismus, 257–269, vernachlässigte diese Aussage, sah dies Fragment als Forderung nach völligem Fleischverzicht an und bezeichnete Musonius als „einzige[n] wirkliche[n] Vertreter des Vegetarismus innerhalb der Stoa“ (263) bzw. als „wirklichen Vegetarier“ (269); ebenso A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 101–104; allerdings lebte Seneca in seiner Jugend zeitweise vegetarisch (Sen. epist. 108,22); vgl. J. Haußleiter, Vegetarismus, 257–262.

²³⁸ Siehe auch Ps.-Lukian. Kynikos 7–9.

²³⁹ Xen. mem. 3,14,6.

²⁴⁰ Xen. mem. 3,13,2.

²⁴¹ Plat. rep. 426a–b.

²⁴² Val. Max. 2,5,6.

Gegenstand bei Plutarch, nicht nur in den *Gesundheitsvorschriften*.²⁴³ Dort bemerkt er, es führe zu Magenproblemen, wenn man sich bei einem Gastmahl den Bauch vollschlage.²⁴⁴ Denn auch wenn viele Menschen dies nicht wahrhaben wollten, so seien doch Unbeherrschtheit und Genußsucht (ἄκρασία, φιληδονία) Ursachen der Krankheit.²⁴⁵ Musonius erwähnt ebenfalls, daß die aufwendige Zubereitung von Speisen, für die auch Kochbücher ein Indiz seien, die Gesundheit ruiniere.²⁴⁶ Generell kann Musonius bemerken, daß ein luxuriöser Lebensstil dem Körper schade, indem er Schwäche oder Krankheit und Unvermögen (ἀσθένεια, ἀδυναμία) verursache.²⁴⁷ Damit hat er gerade auch die Ernährung im Blick. Tertullian kann schließlich als Beispiel dafür genannt werden, daß auch im Christentum diese Ansichten vertreten worden sind: Als Bekräftigung der strengen Fastenpraxis der Montanisten führt er an, daß man nach Essen und Weingenuß nicht mehr so frisch und rege sei wie zuvor.²⁴⁸

Seneca widmet der Schädlichkeit üppiger Ernährung, die er wie Musonius mit der Kochkunst in Verbindung bringt,²⁴⁹ etwas mehr Raum in einem der Briefe an seinen Freund Lucilius. Dabei schildert er ausführlich mit anscheinend grimmigem Vergnügen die zahlreichen möglichen Krankheiten infolge üppiger Ernährung: Blässe, Zittern, Magerkeit,²⁵⁰ Torkeln, sich unter der Haut sammelnde Körperflüssigkeit, Magenverweiterung, Schwindel, Augen-, Ohren- und Kopfschmerzen, Fieberanfälle und Schüttelfrost.²⁵¹ Von einer zu vielfältigen, durch Kunst und Genußsucht verdorbenen, von tausenderlei Zubereitungsarten gekennzeichneten Ernährung rührten

„der Erguß von fahler Galle, das bleiche Gesicht, der Verfall von in sich verfaulenden Menschen, die verdorrten Finger an versteifenden Gelenken, die Lähmung der gefühllos gewordenen Muskeln oder das Zucken ununterbrochen zuckender Körper.“²⁵²

²⁴³ Siehe etwa Plut. mor. 123d=De tuenda sanitate praecepta 4 (die billigeren Dinge seien immer auch die gesünderen); 125f=7; 134d=22; *quaestio* 4,1 der *Tischgespräche* lautet: „Ob vielfältige Speisen leichter verdaut werden als nur eine allein“; siehe etwa symp. 4,1, 660f (einfache Nahrungsmittel seien ein Gegengift für reichhaltige und ungesunde Ernährung); 4,1, 661b (Kranke bekämen einfache Nahrungsmittel).

²⁴⁴ Plut. mor. 125e=De tuenda sanitate praecepta 7.

²⁴⁵ Plut. mor. 126d–127d=De tuenda sanitate praecepta 9f.

²⁴⁶ Mus. 18a; vgl. 18b (die meisten Menschen verzehren Leckereien zum Schaden des Körpers); die Kritik an Kochbüchern und Kochkunst war weit verbreitet (siehe bereits Plat. Gorg. 464d–465e); sie spielte in der neuen Komödie eine zentrale Rolle und ist auch bei Clemens zu finden (Clem. Alex. paed. 2,2,2: Kochkunst als „verderbliche Kunst“).

²⁴⁷ Mus. 20.

²⁴⁸ Tert. ieiun. 6,1.

²⁴⁹ Sen. epist. 95,23 („Daß unzählig die Krankheiten sind, braucht dich nicht zu wundern: die Köche zähle“).

²⁵⁰ Wohl aufgrund der damit verbundenen Verdauungsprobleme.

²⁵¹ Sen. epist. 95,15–18.

²⁵² Sen. epist. 95,16; vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 216f.

Auch der ältere Plinius äußert sich ähnlich drastisch zu diesem Thema,²⁵³ ebenso wie Galenos, der es in der Einleitung zu seiner Schrift *Über die therapeutische Methode (De methodo medendi)* bespricht.²⁵⁴

Gerade im Blick auf die Ernährung wurden die Gefahren der Unbeherrschtheit also ganz deutlich gesehen. Clemens bezieht sich auf diese Tradition. Der bei paganen Autoren regelmäßig hergestellte Zusammenhang zwischen einer besonders üppigen Ernährung (oftmals der extrem fleischhaltigen athletischen Diät) und negativer Beeinflussung der geistigen Fähigkeiten²⁵⁵ findet sich bei Clemens nur am Rande.²⁵⁶ Was bei paganen und dann auch bei christlichen Autoren zentraler Bestandteil der Argumentation gegen üppige Ernährung ist, spielt bei Clemens nur eine untergeordnete Rolle. Hierdurch wird neuerlich verdeutlicht, daß seine Verhaltensanweisungen in ganz besonderem Maße mit den Gegebenheiten des Körpers zu tun haben. Auch wenn Clemens' Normen zur Ernährung äußerlich paganen Normen gleichen, drückt sich also mit ihnen eine andere Einstellung gegenüber dem Körper aus. Die mögliche negative Beeinflussung des Denkens oder der Gotteserkenntnis durch den Körper kann schließlich dort nicht im Vordergrund stehen, wo derselbe Körper zugleich auch Schöpfung Gottes und Instrument des Gotteslobes ist.

4.5. Körperliche Betätigung

Körperliche Betätigung spielt eine wichtige Rolle in Clemens' Anweisungen für das gesunde Verhalten von Christen.²⁵⁷ Er betrachtet sie insbesondere unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen Wohlbefindens und der positiven gesundheitlichen Auswirkungen. Sein Interesse teilt Clemens mit den Verfassern diätetischer Schriften. Leibesübungen fanden in der Therapie von Krankheiten Anwendung,²⁵⁸ aber auch für

²⁵³ Plin. nat. 14,142.

²⁵⁴ Gal. De methodo medendi 1,1,3f. (=10, 3f. Kühn); vgl. J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 1, 330.

²⁵⁵ Siehe etwa Mus. 18a (fleischliche Nahrung hindere das Denken); Sen. epist. 15,3 (die Menge der Speisen hindere den Einfallsreichtum); Diog. Laert. 6,49 (dem Kyniker Diogenes zufolge sei der Stumpsinn der Athleten in ihrer Ernährung mit Schweine- und Rindfleisch begründet); zur Gegenposition siehe 8,13 (Scharfsinn und Gesundheit durch einfache Ernährung und Weinverzicht bei Pythagoras).

²⁵⁶ Clem. Alex. paed. 2,7,3 (die Seele werde träge durch eine die Auskömmlichkeit überschreitende Ernährung); siehe auch 2,11,1; der gleiche Zusammenhang, allerdings umgekehrt betrachtet, auch im Diognet-Brief (Diogn. 6,9; „Schlecht behandelt mit Speise und Trank, wird die Seele besser“).

²⁵⁷ Zu Leibesübungen bei Clemens vgl. Ae. Decker, Kenntnis, 36–48; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 41, widmet diesem Thema lediglich acht Zeilen.

²⁵⁸ Vgl. N. Angelopoulou u. a., Hippocrates, 144–146.

die Wahrung der Gesundheit war die Notwendigkeit körperlicher Betätigung eine anerkannte Tatsache in der antiken Diätetik.²⁵⁹ Die Leibesübungen dienten der Förderung von Gesundheit und Wohlbefinden sowohl des Körpers als auch der Seele. Sie bewirkten der antiken Sichtweise zufolge in mehrerlei Hinsicht Nutzen, denn sie

„sorgen für guten Appetit, wirken präventiv gegen das Alter, stärken die Gesundheit und das körperliche Wohlbefinden, leisten einen Beitrag zur Frische des Körpers, ermöglichen [...] Erholung und Ausgleich und bereiten [...] Vergnügen.“²⁶⁰

In der hippokratischen Diätetik wird ihnen ebenso wie bei Galenos breiter Raum gewidmet.²⁶¹ Und Plutarch konnte behaupten, die Gesundheit sei nicht durch Müßiggang und Untätigkeit zu erwerben, diese seien vielmehr die größten Übel mit Blick auf die Krankheit.²⁶² Zwar zitiert Clemens in seiner unkommentierten Zusammenstellung geeigneter Bibelstellen als Abschluß des dritten Buches eine Passage aus dem ersten Brief an Timotheus, in der es heißt:

„Übt euch (γυμνάζεσθε) zur Frömmigkeit! Denn die körperliche Übung (σωματική γυμνασία) ist zu wenigem nützlich, die Frömmigkeit aber ist zu allem nützlich, da sie die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat.“²⁶³

Aber das Gewicht dieser Aussage wird durch die weiteren Ausführungen zu diesem Thema, insbesondere im Kapitel über die körperlichen Übungen (γυμνασία), relativiert. Man kann daher annehmen, daß Clemens mit dem Zitat aus dem Timotheusbrief vor allem die Priorität der Sorge um die Seele ausdrücken, weniger aber einen völligen Verzicht auf körperliche Betätigung fordern wollte – der auch im Timotheusbrief nicht impliziert ist: Schließlich heißt es dort nicht, die körperliche Übung sei zu *überhaupt nichts* nützlich. Gemeint ist vermutlich vielmehr, daß sie die Verheißung nur dieses Lebens habe.²⁶⁴ Erinnert sei auch an die Aufnahme der weit verbreiteten Kritik an den Athleten.²⁶⁵ Aber das athletische Training galt seit klassischer Zeit zusammen mit der übermäßigen Aufmerksamkeit für den Körper als eine von zwei möglichen Formen des diätetischen Exzesses:²⁶⁶ Kritik an übermäßigem Training implizierte keineswegs Kritik an jeder Form von körperlicher Übung. Dies ist etwa bei Galenos klar erkennbar, der die professionelle Athletik scharf ablehnte, die hygienische Gym-

²⁵⁹ Vgl. J. Jüthner, *Leibesübungen*, Bd. 1, 109–121 (zu Griechenland); 138–142 (zu Rom); R. W. Fortuin, *Sport*, 22–31; zum Sport in der Antike vgl. I. Weiler, *Sport*; W. Decker, *Sport*; J.-P. Thullier, *Sport*.

²⁶⁰ R. W. Fortuin, *Sport*, 31, weitgehend wörtlich bereits 26.

²⁶¹ Hippokr. *De victu* 2,61–3,69; Gal. *De sanitate tuenda* 2,8–12; vgl. N. Angelopoulou u. a., *Hippocrates*, 141–152.

²⁶² Plut. *mor.* 135b=De tuenda sanitate praecepta 24.

²⁶³ Clem. Alex. *paed.* 3,96,1 (Zitat 1 Tim 4,7f.).

²⁶⁴ Vgl. C. Spicq, *Gymnastique*; J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 239–249: „Die Abwertung der leiblichen Übung ist keine totale“ (246).

²⁶⁵ Siehe dazu oben 3.2.1; 4.2.1; 4.4.

²⁶⁶ Vgl. M. Foucault, *Gebrauch*, 132–136; S. Müller, *Volk*, 162–206.

nastik aber als unverzichtbaren Bestandteil des täglichen Lebens ansah.²⁶⁷ Eben diese Haltung findet sich auch in Clemens' Äußerungen wieder: Gegenüber der körperlichen Betätigung vertritt er eine sehr aufgeschlossene Einstellung, angesichts deren man nicht pauschal von einer christlichen Sportkritik sprechen kann.²⁶⁸ Damit beschreibt er explizit eine Position, die für viele Christen anzunehmen ist, für die Bad und körperliche Betätigung Selbstverständlichkeiten gewesen sind, weil sie auch in der Kultur, aus der sie stammten, als solche galten. Wenn sich in den Quellen eher die Kritik findet, liegt das vielleicht daran, daß Selbstverständlichkeiten nicht erwähnt zu werden brauchen.²⁶⁹

Zum gesundheitlichen Aspekt der Leibesübungen äußert sich Clemens mehrfach ausdrücklich. So kritisiert er den Ringkampf um der Selbstdarstellung und des Sieges willen und fordert statt dessen eine einfache, aufrechtstehende Kampfweise, denn

„eine solche mit gleichmäßig ausgebildeter Kraft durchgeführte Körperübung ist schicklicher und männlicher, da sie der nützlichen und manche Vorteile bringenden Gesundheit wegen vorgenommen wird.“²⁷⁰

Clemens zitiert hier teilweise wörtlich aus Platons *Gesetzen*²⁷¹ und macht sich damit dessen Position zu den gesundheitsförderlichen Auswirkungen der Ringübungen zu eigen. Es ist für Clemens also offensichtlich keine Frage, daß man nicht kämpft, um seiner Eitelkeit zu schmeicheln, sondern um die Gesundheit zu befördern. Daher kann er auch gleich im Anschluß daran auf die Maßethik zu sprechen kommen und feststellen:

„Allenthalben aber muß man das rechte Maß (μέτρον) im Auge behalten. Denn wie es sehr gut ist, wenn Anstrengungen dem Essen vorausgehen, so ist die Anstrengung über das Maß (ὑπὲρ τὸ μέτρον) sehr schlecht, ermüdend und Krankheitsursache. Man soll also weder völlig untätig noch mit Arbeit ganz überlastet sein.“²⁷²

Von der empfohlenen körperlichen Betätigung der Frau heißt es schließlich, daß sie einer sittsam erworbenen Gesundheit (σώφρων ὑγίεια) diene.²⁷³ Die Leibesübungen werden bei Clemens also ganz deutlich unter dem Aspekt ihrer gesundheitlichen Auswirkungen gesehen, wie dies der diätetischen Sichtweise entsprach. Indem er die Gesundheit als nützlich bezeichnet, wird auch die Gesundheitsvorsorge durch Sport

²⁶⁷ Vgl. J. Jüthner, *Leibesübungen*, Bd. 1, 150f.

²⁶⁸ Sehr einseitig S. Müller, Volk, 336–339, auf der Grundlage des ebenfalls einseitigen E. R. Dodds, Heiden.

²⁶⁹ Darauf verweist A. Koch, „Leibesübungen“ im Frühchristentum, 312; zur christlichen Haltung gegenüber den Leibesübungen vgl. H.-I. Marrou, *Geschichte*, 255f.

²⁷⁰ Clem. Alex. paed. 3,51,1; zur stehenden Kampftechnik im Vergleich etwa zum *pankrátion* vgl. H.-I. Marrou, *Geschichte*, 237–239.

²⁷¹ Plat. leg. 796a.

²⁷² Clem. Alex. paed. 3,51,2.

²⁷³ Clem. Alex. paed. 3,49,4.

als nützliche Praxis empfohlen. Das zeigt sich bereits zu Beginn des Kapitels über die Leibesübungen:

„Für Jünglinge im Alter etwa zwischen 14 und 21 Jahren (μειράκια) aber genügt ein Gymnasion, auch wenn ein Bad (βαλανεῖον) vorhanden ist; denn es ist vielleicht auch empfehlenswert, anstelle der Bäder (λουτρά) für die Männer viel lieber solche Gymnasien zuzulassen, die für die Gesundheit der Jünglinge nützlich sind und in ihnen Eifer und Ehrgeiz wecken, sich nicht nur um das körperliche Wohlbefinden (εὐεξία) zu kümmern, sondern auch um das seelische (εὐψυχία). Wenn dies geschieht, ohne daß man sich dadurch von den wichtigeren Handlungen abziehen läßt, so ist es etwas Schönes und nicht ohne Nutzen.“²⁷⁴

Diese Passage ist in vielerlei Hinsicht sehr interessant. Auch wenn natürlich der Sorge um die Seele die höhere Priorität zugesprochen wird, findet die Beschäftigung mit dem Körper zum Zweck von Gesundheit und Wohlbefinden ihre Berechtigung. Clemens greift hierbei bis in die Terminologie hinein die pagane Tradition und ihre Begründung auf, denn bereits bei Platon und Aristoteles wurde die εὐεξία als Zweck der Gymnastik bezeichnet.²⁷⁵ Beachtenswert ist auch Clemens' vager Hinweis auf die eigentlich wichtigeren Tätigkeiten, welche über der Beschäftigung mit dem Körper nicht vernachlässigt werden dürften. Erstaunlich daran ist, daß mit εὐψυχία doch schon die Sorge für den Zustand der Seele angesprochen zu sein scheint. Gemeint ist wohl, daß die Betätigung im Gymnasion zwar aus körperlichen wie geistigen Gesichtspunkten nützlich ist, daß aber dennoch über dem Gymnasion nicht die für das christliche Leben wichtigeren Tätigkeiten – wie vermutlich religiöse Betätigung und Unterweisung – vernachlässigt werden dürften.

Das lenkt den Blick auf die vielseitigen Funktionen des Gymnasions.²⁷⁶ Es war nach seinen Anfängen im Rahmen der Kriegerausbildung zugleich Ort der körperlichen und geistigen Übung und Erziehung, wobei sich der Schwerpunkt immer weiter zum letzteren Aspekt hin verschob. Für die hellenistische Zeit ist es sogar als „eine Art Universität“ bezeichnet worden.²⁷⁷ Aus dieser Verbindung spricht ein umfassenderes Verständnis von Bildung, als es heute üblich ist. Dabei sah man nicht nur die Notwendigkeit körperlicher Übung, sondern auch deren Nutzen für die geistige Entwicklung.²⁷⁸ Zu den Gymnasien gehörten Bäder, worauf ja auch Clemens an dieser

²⁷⁴ Clem. Alex. paed. 3,49,1; zur Übersetzung von μειράκια vgl. LSJ s. v.

²⁷⁵ Plat. Gorg. 450a (Turnkunst als Rede über εὐεξία und den schlechten Zustand des Körpers – καχεξία); Aristot. eth. Nic. 1138a 31; siehe auch Clem. Alex. strom. 6,157,2 (εὐεξία komme durch sportliches Training – ἀλειπτική [scil. τέχνη] – zustande).

²⁷⁶ Vgl. zum folgenden J. Delorme, Gymnasion; ders./W. Speyer, Gymnasium; H.-I. Marrou, Geschichte, 227–256, insbesondere 247–252; W. Decker, Sport, 169–177.

²⁷⁷ Vgl. J. Delorme/W. Speyer, Gymnasium, 156; siehe auch 155; 162; zur geistigen Ausbildung im Gymnasium und deren politischer und gesellschaftlicher Bedeutung vgl. A. Mehl, Erziehung.

²⁷⁸ Vgl. J. Jüthner, Leibesübungen, Bd. 1, 30–32.

Stelle hinweist. Ursprünglich waren diese Bäder einfach eingerichtet und hatten kein Warmbad. Unter dem Einfluß der Römer wurden aber Gymnasien oft um Warmbadebereiche ergänzt. Aus diesem Grunde und aufgrund des Bedeutungsverlustes des Gymnasions, das immer mehr durch Thermen und Bäder ersetzt wurde, konnte der Begriff γυμνάσιον im 2. Jh. n. Chr. auch gleichbedeutend mit βαλανεῖον, dem griechischen Wort für die römischen Thermen, verwendet werden.²⁷⁹ Clemens' Empfehlung des Gymnasions anstelle des Bades (βαλανεῖον, λουτρόν) erweckt mithin einen etwas anachronistischen Eindruck. Es wurden aber nichtsdestoweniger noch bis in das 2. Jh. n. Chr. hinein neue Gymnasien errichtet,²⁸⁰ und sie gehörten bis in das 3. Jh. zum Erscheinungsbild griechischer Städte.²⁸¹ So wird etwa das große Gymnasion von Alexandria, das mehrfach in der antiken Literatur erwähnt worden ist,²⁸² im Zusammenhang mit dem von Caracalla 215 n. Chr. durchgeführten Massaker an den jungen Männern Alexandrias genannt.²⁸³ Clemens wird es gekannt haben. Es ist aber kaum anzunehmen, daß der zu Einfachheit neigende Clemens gerade dieses Gebäude, das von Strabon als prächtigster Bau der Stadt bezeichnet worden ist,²⁸⁴ vor Augen gestanden hat, als er den Besuch des Gymnasions empfahl. Und tatsächlich war für Alexandria auch von Gymnasien im Plural die Rede. Es muß also noch andere Gymnasien gegeben haben.²⁸⁵ Wenn Clemens das Gymnasion vorzog, scheint er daher weniger den Prachtbau gemeint, als vielmehr die körperliche Ertüchtigung in den Gymnasien gegenüber dem reinen Genuß des Bades in den Thermen favorisiert zu haben.²⁸⁶ Für diese Deutung kann zunächst Galenos' *Gesundheitsvorsorge* herangezogen werden, in der sich der Verfasser über die Bäder für Jugendliche im dritten Lebensjahrsiebt äußert – die gleiche Altersgruppe, an die auch Clemens sich hier wendet. Galenos vertritt dort die Ansicht, die Jugendlichen bedürften der Wirkungen des warmen Bades überhaupt nicht, sondern lediglich der Reinigung von Schweiß und Staub.²⁸⁷ Wenn Clemens den Besuch des Gymnasions empfiehlt, kann er demnach

²⁷⁹ Vgl. J. Delorme/W. Speyer, *Gymnasium*, 160; 167f.; 169.

²⁸⁰ Für Rom siehe etwa Cass. Dio 53,27,1 (durch Agrippa); 68,15,3 (unter Traianus); Tac. ann. 14,47,2 (Stiftung eines Gymnasions durch Nero); Aur. Vict. 14,2 (Hadrianus).

²⁸¹ Vgl. J. Delorme/W. Speyer, *Gymnasium*, 171.

²⁸² Siehe etwa Plut. Antonius 54 (Kleopatra und Antonius im Gymnasion); 80 (Caesar im Gymnasion); App. civ. 1,102; vgl. J. Lindsay, *Leisure*, 91f.

²⁸³ SHA Carac. 6,2f.; für ein ähnliches Massaker siehe Val. Max. 9,2 ext. 5 (über Ptolemaeus Physcon).

²⁸⁴ Strab. 17,1,10 (κάλλιστον τὸ γυμνάσιον).

²⁸⁵ Bell. Alex. 13,2; App. civ. 5,11; zu literarischen Erwähnungen der Bäder und Gymnasien Alexandrias vgl. A. Calderini, *Dizionario*, Bd. 1.1, 96f. (Bäder und Thermen); 107f. (Gymnasien).

²⁸⁶ Vgl. Ae. Decker, *Kenntnis*, 39 („Andererseits dürfen wir aus der warmen Empfehlung schließen, daß sich die Turnanstalt doch eines besseren Rufes als das Bad erfreute“).

²⁸⁷ Gal. De sanitate tuenda 3,4.

ebenso wie Galenos das warme Bad in den Thermen für junge Männer als nicht notwendig angesehen haben.

Es sei auch auf den archäologischen Befund hingewiesen. In Alexandria sind die Überreste nur einer einzigen Thermenanlage archäologisch bezeugt. Sie gehören zu einem Komplex aus dem 3. Jh. n. Chr. mit einer Grundfläche von mehr als 3300 Quadratmetern im heutigen Stadtteil Kom el-Dikka.²⁸⁸ Auch wenn Clemens dieses Bauwerk nicht gekannt haben kann, ist doch bemerkenswert, daß die Anlage offensichtlich keine Palaestra als Ort für die körperliche Übung besaß.²⁸⁹ Falls dies als Indiz dafür gewertet wird, daß es zu Clemens' Lebzeiten bereits ähnliche Anlagen gegeben hat, so wäre dies ein weiterer Hinweis darauf, warum er das Gymnasion den Bädern vorgezogen hat: Weil die Badeanlagen, die ihm vor Augen standen, allein dem genußvollen Warmbad, nicht aber der körperlichen Betätigung gedient haben.²⁹⁰

Die positive Bewertung des Gymnasions ist aber doch überraschend. Zum einen war es Ort der *paganen* Bildung. Dies wird hier mit keinem Wort erwähnt. Zum anderen war es auch bei Nichtchristen keineswegs unumstritten. Das liegt insbesondere an der Verbindung des Gymnasions mit der Knabenliebe: Es galt als Ort der Anbahnung päderastischer Verhältnisse,²⁹¹ die von Clemens aufs Schärfste abgelehnt wurden.²⁹² Trotzdem hat er diese Kritik der *paganen* Moralistik am Gymnasion nicht aufgegrif-

²⁸⁸ Vgl. M. Rodziewicz, *Thermes*; ders., *Brief Record*, 1–70; W. Kolataj, *Recherches*, 187–194; I. Nielsen, *Thermae*, Bd. 2, 35 und Abb. 217; H. Manderscheid, *Bibliographie*, 51 und Abb. 20; eine Abbildung archäologischer Überreste findet sich bei E. Brödner, *Thermen*, T. 52b.

²⁸⁹ Vgl. I. Nielsen, *Thermae*, Bd. 1, 104 und den Grundriß.

²⁹⁰ Vielleicht gibt es noch einen weiteren Grund für Clemens' Forderung: Da die Gymnasien im Gegensatz zu den Bädern lediglich von Männern besucht wurden, reduziert er mit seiner Empfehlung zugleich die Anlässe für gemischtes Baden (zu den *balnea mixta* siehe unten 5.4.2). Dadurch läßt sich auch die Tatsache erklären, daß Clemens hier vornehmlich von Jugendlichen spricht: Ihnen wird auf diese Weise der Anblick nackter Frauen verwehrt, was der Hinauszögerung sexueller Betätigung dienen könnte. Eine Distanz gegenüber dem Besuch der Bäder durch Jugendliche findet sich auch in der *Vita* des Lykurgos bei Plutarch, sie wird aber anders begründet (Plut. Lykurgos 16: in Sparta habe die Erziehung zur Abhärtung von Jugendlichen verlangt, auf das Bad und Salben zu verzichten).

²⁹¹ Vgl. J. Delorme/W. Speyer, *Gymnasium*, 169; zur Päderastie vgl. H. Patzer, *Knabenliebe*; K. J. Dover, *Homosexualität*; C. Reinsberg, *Ehe*; C. A. Williams, *Homosexuality*.

²⁹² Die Knabenliebe (παῖδεραστία) wurde bei christlichen Autoren in der Regel als Knaben-schändung (παῖδοφθορία) bezeichnet; vgl. *Schriften des Urchristentums*, Bd. 2, ed. K. Wengst, Darmstadt 1984, 69 Anm. 7; Clemens verwendet beide Begriffe gleich häufig. Zahlreiche Stellen zeigen, daß er dem Phänomen große Aufmerksamkeit schenkte und es als reale Bedrohung ansah: siehe etwa Clem. Alex. *paed.* 2,52,3; 3,21,2; siehe insbesondere das Kapitel über die Sexualität, etwa 2,88,3; 2,90,4; das Verbot der Knabenliebe findet sich auch in einer ergänzten Fassung des Dekalogs in 2,89,1; die Ergänzung bereits in Did. 2,2; Barn. 19,4; siehe dagegen Ex 20,13; Dtn 5,17; zur christlichen Beurteilung homosexueller Praktiken vgl. J. Boswell, *Christianity*; dazu D. F. Wright, *Attitudes*.

fen. Eine Begründung hierfür läßt sich nicht geben – es sei denn der Grund wird darin gesehen, daß es sich um eine Kritik insbesondere *lateinisch* schreibender Autoren gehandelt hat.²⁹³ Denn diese wurden von Clemens offensichtlich überhaupt nicht rezipiert, während die von ihm gelesenen und zitierten griechischen Schriftsteller in der Tradition des Gymnasiums und seiner Verbindung mit der Knabenliebe aufgewachsen sind und selbst – etwa in einigen platonischen Dialogen – diese Verbindung bezeugen.²⁹⁴ Daher ist es bezeichnend, daß sich der Zusammenhang von Knabenliebe und Gymnasium in der christlichen Literatur bei dem um die Mitte des 4. Jhs. n. Chr. auf lateinisch schreibenden Apologeten Firmicius Maternus findet, nicht aber bei dem griechisch schreibenden Clemens.²⁹⁵

Es ist also in den Augen von Clemens völlig legitim, wenn Männer Sport treiben. Erwähnt werden wenig später der Ringkampf und das Phainindaspiel.²⁹⁶ Clemens erlaubt hier populäre sportliche Betätigungen von Männern, die bereits bei Homer als Übungen und Spiele beschrieben wurden und auch in römischer Zeit wesentlicher Bestandteil eines Besuchs des Bades sein konnten.²⁹⁷ Das Phainindaspiel war ein Ballspiel, dessen Regeln im einzelnen nicht bekannt sind, das aber aufgrund von Erwähnungen bei Athenaios und Galenos als Mannschaftsspiel „mit großem körperlichem Einsatz“ beschrieben und sogar – etwas gewagt – mit dem modernen Rugby verglichen wurde.²⁹⁸ Clemens läßt also von den bekannten sportlichen Übungen

²⁹³ Siehe Cic. rep. 4,4,4; Tusc. 4,70; vgl. N. B. Crowther, Cicero's Attitude, insbesondere 65–72; siehe auch Tac. ann. 14,20,4; allerdings referiert auch der auf griechisch schreibende Plutarch die bei seinen römischen Zeitgenossen vertretene Ansicht, Gymnasien und Palästreten führten zu Müßiggang und Päderastie und trügen so Mitschuld an Versklavung und Verweichlichung der Griechen (Plut. mor. 274d).

²⁹⁴ Vgl. J. Delorme/W. Speyer, Gymnasium, 169; ebenso wenig wie die Assoziation von Gymnasium mit Knabenliebe findet sich übrigens, was der Römer Varro am aus Griechenland stammenden Gymnasium kritisierte: daß es nämlich unnötig sei, wenn man sich in der Landwirtschaft betätige (Varro rust. 2,1,1f.); die Römer kritisierten auch die weichlichen Übungen, denen sie ihre eigenen Waffentübungen gegenüberstellten; vgl. J. Delorme/W. Speyer, Gymnasium, 171f.; zu den athletischen Übungen der Römer vgl. auch J.-P. Thuillier, Sport, 80–88.

²⁹⁵ Firm. err. 6,7.

²⁹⁶ Clem. Alex. paed. 3,50,1.

²⁹⁷ Zum Sport bei Homer siehe etwa Hom. Il. 23,634f.; Od. 8,126f. (Ringkampf); 6,100–118 (Ballspiel der Nausikaa; vgl. dazu Athen. 1, 14e); 8,372–380; vgl. S. Laser, Sport; W. Decker, Sport, 26–38; 79–83; I. Weiler, Sport, 169–176; 209–214; 265–268; zu Ballspielen siehe auch Mart. 7,32,7–10; 14,163 (Ballspiel im Bad); Sen. epist. 56,1 (Ballspieler – *pili-crepis* – im Bad); CIL 6, 9797=ILS 5173; CIL 4, 1147=ILS 6431d (*pili-crepis*); zur Popularität bis in höchste gesellschaftliche Kreise siehe Macr. Sat. 2,6,5 (zu Caesar); Suet. Aug. 83 (zu Augustus); Hor. sat. 1,5,48f. (zu Maecenas; dort auch die Bemerkung: „dem Ballspiel sind Feind, die es haben mit Augen und Magen“).

²⁹⁸ Athen. 1, 14f–15a (zu seiner Zeit habe es ἀπραστόν geheißen); Gal. De parvae pilae exercitio 2 (=5, 902f. Kühn); zu Ballspielen im allgemeinen vgl. J. Marquardt/A. Mau, Privatle-

gerade solche zu, die mit besonders großem körperlichem Einsatz auszuüben sind, während es gleichzeitig auch weniger anstrengende Ballspiele gab, bei denen sich „namentlich die älteren Herren, ohne ein großes Maß an körperlichem Einsatz, erholen und unterhalten konnten“.²⁹⁹ Wenn Clemens gerade nicht diese Ballspiele, sondern das Phainindaspiel empfiehlt, verdeutlicht dies, wie wenig Scheu er im Bereich des Sports vor Körperlichkeit an den Tag legte. Es zeigt außerdem, daß seine männlichen Adressaten noch nicht zu alt für solch anstrengenden Sport gewesen sein können.

Beide Betätigungen hatten nicht nur spielerischen Charakter, sondern dienten wie der Sport allgemein auch der Erziehung, weswegen Ballspielplätze (σφαριστήρια) bei Gymnasien angelegt werden konnten.³⁰⁰ Sie fanden sich auch auf privaten Gütern.³⁰¹ Platon empfahl den Ringkampf aufgrund seines gesundheitlichen Nutzens. Dagegen lehnte er Spiele ab.³⁰² Clemens konnte sich hierbei also nicht auf Platon stützen. Der gesundheitliche Nutzen der Ballspiele war aber durchaus bekannt und trug sicherlich zu deren Verbreitung bei. Galenos widmete diesem Thema sogar eine eigene Schrift, in welcher er *Die Übung mit dem kleinen Ball (De parvae pilae exercitio)* als beste Trainingsform überhaupt beschrieb.³⁰³ Denn es handele sich dabei um eine für alle Menschen geeignete Form der körperlichen Übung, während etwa die Jagd großen Reichtum und viel Freizeit voraussetze.³⁰⁴ Ob die von Clemens geäußerte Wertschät-

ben, Bd. 2, 841–847, zu Phaininda 845f. (dort der Versuch einer Beschreibung); vgl. J.-P. Thuillier, Sport, 89–92; S. Mendner, Phaininda-Harpastum; I. Weiler, Sport, 212, dort auch das Zitat; der Vergleich mit Rugby stammt von R. Patrucco, Sport, 342.

²⁹⁹ E. Wegner, Ballspiel, 12.

³⁰⁰ J. Delorme, Sphairstérion; allerdings lehnt Delorme für die klassische Zeit die Deutung des σφαριστήριον als Ballspielplatz ab und beschreibt es vielmehr als Ort der Boxübungen: J. Delorme, Gymnasion, 281–286; ders./W. Speyer, Gymnasium, 159f.; vgl. auch J.-P. Thuillier, Sport, 88.

³⁰¹ Siehe Plin. epist. 2,17,12; 5,6,27 (Plinius hat auf seinen Landgütern ein σφαριστήριον); Theophr. char. 5,9 (der Gefallsüchtige hat ein σφαριστήριον); dies ist nach I. Weiler, Sport, 213 (der als Stelle allerdings char. 21,15 angibt) die erste Erwähnung einer solchen Anlage.

³⁰² Plat. leg. 796a–d.

³⁰³ Gal. De parvae pilae exercitio (=5, 899–910 Kühn); vgl. E. Wenkebach, Galenos; D. Nickel, Ballspiel; I. Weiler, Sport, 210f.; Galenos äußerte sich auch noch an anderen Stellen zum Ballspiel (etwa Gal. De sanitate tuenda 2,8; 2,10; 2,12; 6,14); siehe auch H. v. Staden, Herophilus, 407 fr. 229 (Herophilus sei unter anderem mit einem Ball dargestellt worden); Cels. artes 1,2,6 (Ballspiel als zweckmäßige Übungsform); Plin. epist. 3,1,8 (Ballspiel als körperliche Übung des 77 Jahre alten Spurinna); Athen. 1, 14d–15c; Val. Max. 8,8,2 (Scaevola sei ein ausgezeichnete Ballspieler gewesen).

³⁰⁴ Gal. De parvae pilae exercitio 2 (=5, 900f. Kühn); siehe dazu Plin. epist. 1,6,1–3 (der wohlhabende Plinius nutzt die Wartezeit bei der Jagd mit Griffel und Schreibtafel); ähnlich wie Galenos das Ballspiel würdigte Sokrates den Tanz als beste Übungsform: Er trainiere alle Muskeln gleichmäßig und man müsse sich dafür nicht (wie bei der Gymnastik) in aller Öff-

zung des Ballspiels auch mit diesen Gründen zu tun hat, das heißt ob sie ein Hinweis auf zeitliche Beanspruchung und finanzielle Verhältnisse seiner Adressaten ist, sollte erwogen werden, muß aber offen bleiben.

Neben diesen im engeren Sinne sportlichen Übungen sollen sich Clemens zufolge Männer auch im Alltag körperlich betätigen. Er zählt eine ganze Reihe alltäglicher Verrichtungen auf, die er unter dem Gesichtspunkt von Leibesübungen betrachtet: Im einzelnen nennt er den Gang aufs Land oder in die Stadt,³⁰⁵ graben, Getreide mahlen, Wasser aus dem Brunnen holen, Holz spalten. Sogar das laute Vorlesen gelte manchen als körperliche Übung.³⁰⁶ Schließlich wird noch der Fischfang als Betätigung empfohlen.³⁰⁷ Wie bereits oben gezeigt, ist damit die Freizeitbeschäftigung eines wohlhabenden Mannes gemeint.³⁰⁸ Darauf deutet auch die Bemerkung, der Fischfang sei dann geeignet, wenn das Studium des Logos hierfür noch Muße lasse.³⁰⁹ Clemens gestattet seinen Adressaten also, einer exklusiven Freizeitbeschäftigung nachzugehen, die hier unter dem Gesichtspunkt körperlicher Übung betrachtet wird.³¹⁰

Explizit weist Clemens darauf hin, daß eine bäuerliche Betätigung wie das Holzspalten nicht unwürdig sei.³¹¹ Einen ähnlichen Hinweis gibt Clemens auch, wenn er über die empfohlenen Betätigungen von Frauen spricht und dabei feststellt, das Treten der Mühle sei nicht schimpflich.³¹² Ihm stellt sich lediglich die Frage, welche Übungen sich mit der Würde eines Christen verbinden lassen. Dies ist nicht vorrangig von Charakter oder Ort der Übung abhängig, sondern von der Art und Weise, in der die Übung ausgeführt wird. Daher kann eine bäuerliche Tätigkeit wie das Graben als nicht unwürdig angesehen werden,³¹³ während der Ringkampf im Gymnasion

fentlichkeit entkleiden (Xen. symp. 2,15–20); zum Tanz als Übung siehe auch Plat. leg. 795d–e; 796b–d; ausführlich 814d–816d.

³⁰⁵ Siehe auch Clem. Alex. strom. 7,49,7 (ständiges Gebet des wahren Gnostikers, auch beim Spaziergang); 7,80,3.

³⁰⁶ Clem. Alex. paed. 3,50,1–3.

³⁰⁷ Clem. Alex. paed. 3,52,2.

³⁰⁸ Siehe oben 2.4.3.

³⁰⁹ Clem. Alex. paed. 3,52,2.

³¹⁰ Interessanterweise beschreiben die arme Fischerleute in Plaut. Rud. 290–305 ihre Tätigkeiten mit Begriffen der Gymnastik als körperliche Übung, Ringkampf und Bad; Plutarch lehnte nach dem Vorbild Platons (Plat. leg. 823d–e) den Fischfang ab, weil es sich nicht wie bei der Jagd um einen Kampf mit einem würdigen Gegner handele und er daher auch nicht Kraft, Tapferkeit und Männlichkeit fördere (Plut. mor. 965f–966a).

³¹¹ Clem. Alex. paed. 3,50,2.

³¹² Clem. Alex. paed. 3,49,3; siehe dazu unten.

³¹³ H.-I. Marrou, Anm. 9 zu 3,50,2, äußert die Vermutung, Clemens denke bei der Arbeit mit Spaten oder Hacke (σκαπάνη) an die Arbeit im Garten und scheine nicht zu wissen, daß von paganen Autoren die Bearbeitung des Bodens der Palästra mit der Hacke als Übung empfohlen worden ist; vgl. auch H.-I. Marrou, Geschichte, 242, mit dem Hinweis, es gebe zahlreiche Vasen-Darstellungen des 5. Jhs. v. Chr., in denen das Hacken zusammen mit

durchaus ungeeignet sein kann, wenn er mit den falschen Motiven und einer unschicklichen Technik ausgeübt wird.³¹⁴ Diese Hinweise sind anscheinend deshalb notwendig, weil einerseits häusliche Betätigungen nicht mit dem Selbstbild der Adressaten übereingestimmt haben dürften und weil andererseits das eigentlich dem sozialen Status entsprechende Training im Gymnasion im Hinblick auf Siegeswille und Kampftechniken durchaus kritisch betrachtet wird. Daher heißt es, die Betätigung im Gymnasion solle schicklich zugehen.³¹⁵ Nicht der Ort einer Übung oder die Tätigkeit selbst sind ausschlaggebend dafür, ob diese sich für einen Christen empfiehlt, sondern die Art ihrer Durchführung: Eine mit anständiger (εὐσχήμων) Kraft ausgeführte Übung sei schicklicher und männlicher (κοσμιωδέστερος, ἀνδρωδέστερος), andere Kampftechniken dagegen zeigten Stellungen, die sich freie Männer nicht erlauben dürften.³¹⁶ Diese Ausführungen stellen, wie bereits oben einmal erwähnt, ein bearbeitetes Zitat aus Platons *Gesetzen* dar.³¹⁷ Bezeichnend sind die Veränderungen, die Clemens vornimmt: Gerade die Rede von Schicklichkeit und Männlichkeit ist bei Platon nicht zu finden, während sich die Beurteilung der Würdigkeit des Verhaltens bei Clemens auf die eingenommenen Körperhaltungen bezieht, bei Platon aber auf andere Sportarten.³¹⁸

Die empfohlenen Betätigungen sind auch im Hinblick auf die Adressaten von großem Interesse. Über die ältere Diätetik wurde gesagt, sie habe in ihrer Reglementierung des Verhaltens kaum Rücksicht auf die Notwendigkeit genommen, sich durch berufliche Tätigkeit den Lebensunterhalt zu verdienen, sondern sich allein an müßige wohlhabende Männer gerichtet.³¹⁹ Das ist so aber nicht ganz zutreffend. Schon in der hippokratischen Schrift *Über die Lebensweise* wurde zwischen den wenigen Menschen unterschieden, die ganz den Bedürfnissen ihrer Gesundheit leben konnten, und der großen Masse derjenigen, die aufgrund ihrer Geschäfte zu einer völlig regelmäßigen und ausschließlich auf die Gesundheit konzentrierten Lebensweise nicht im Stande seien.³²⁰ Auch Diokles ließ in seinem Tagesablauf Zeit für Geschäfte, die man zu

Turnszenen dargestellt sei; die Erwähnung des Grabens in *De sanitate tuenda* zeigt aber, daß auch Galenos landwirtschaftliche Tätigkeiten vor Augen hat (Gal. *De sanitate tuenda* 2,8); eher an den Sportplatz erinnert die Erwähnung in 2,9 (zusammen mit Diskuswurf sowie kontinuierlichen Bewegungen und Sprüngen).

³¹⁴ Zur Kritik an der Kampftechnik beim Ringen siehe Plat. leg. 796a.

³¹⁵ Das schließt Nacktheit beim Kampf nicht aus; vgl. Clem. Alex. paed. 3,50,1.

³¹⁶ Clem. Alex. paed. 3,51,1; siehe Theophr. char. 27,14 (über den alten Mann, der sich wie ein junger verhalten möchte – den ὀψιμαθής – heißt es, er wackele beim Ringkampf mit seinem Hinterteil).

³¹⁷ Plat. leg. 796a; vgl. P. J. G. Gussen, *Leven*, 49 Nr. 5.

³¹⁸ Plat. leg. 796d.

³¹⁹ Vgl. L. Edelstein, *Dietetics*, 304–306; dazu G. Harig/J. Kollesch, *Aspekte*, 14–23; G. Wöhrle, *Studien*, 83–86; 196–202.

³²⁰ Hippokr. *De victu* 3,68.

tun gewillt oder gezwungen war.³²¹ Die hierfür zur Verfügung gestellte Zeit war allerdings recht knapp bemessen. Die Anpassung an berufliche Tätigkeiten der Adressaten hatte zur Folge, daß verschiedene alltägliche Verrichtungen unter dem Gesichtspunkt einer Übung des Körpers betrachtet und empfohlen worden sind.³²² Xenophons Darstellung des Tagesablaufs von Ischomachos im *Oikonomikos* verdeutlicht, wie dies in die Praxis umgesetzt werden konnte: Dort werden insbesondere der Gang in die Stadt oder auf das Land aber auch der Ritt als Training betrachtet.³²³ Diese Sichtweise machte es auch tätigen Menschen möglich, sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten um den eigenen Körper zu kümmern. Celsus etwa, der den Römern die Tradition der hellenistischen Medizin zugänglich machte, konnte bei seinen Adressaten keineswegs allzu viel Freizeit für besondere Übungen voraussetzen. Daher empfahl er als zweckmäßige Übungsformen für Stadtbewohner und Gelehrte lautes Lesen, Umgang mit Waffen, Ballspiel, Rennen und Gehen³²⁴ sowie Segeln und Jagen für gesunde, kräftige und selbständige Männer³²⁵ – mithin zumindest teilweise Praktiken, die sich mit den gewöhnlichen Tätigkeiten seiner Adressaten verbinden ließen. Dabei ist allerdings von besonderer Bedeutung, daß die Tätigkeiten nicht einem hohen gesellschaftlichen Status widersprachen.

Man kann nun die von Clemens empfohlenen Betätigungen eingehender untersuchen und dabei insbesondere danach fragen, wie sich das Verhältnis von empfohlener Leibesübung und sozialem Status der Adressaten darstellt. Die Betrachtung des Spazierganges unter gymnastischem Blickwinkel ist nicht erstaunlich. Sie findet sich mehrfach in der antiken Literatur. Allerdings widerspricht das Gehen – anders als die Handarbeit – keineswegs einem hohen sozialen Status.³²⁶ Auch in der diätetischen Literatur spielt es eine wichtige Rolle.³²⁷ Geistig tätige Menschen schätzten am Spaziergang die Möglichkeit, dabei die körperliche Übung mit geistiger Tätigkeit –

³²¹ Diokles fr. 141, 9 Wellmann=CMG 6.2.2, 142; 21=143.

³²² Dies gilt möglicherweise schon für die Übungen in *De victu*; vgl. H. Ducatillon, Collection Hippocratique.

³²³ Xen. oik. 11,14–18.

³²⁴ Cels. artes 1,2,6.

³²⁵ Cels. artes 1,1,1.

³²⁶ Siehe etwa Xen. oik. 11,14f.; 11,18 (die notwendigen Wege dienen zugleich der körperlichen Ertüchtigung); Plat. Phaidr. 227a (ein Spaziergang sei besser als zu laufen); Sen. epist. 78,5 (Spaziergang zur Förderung der Gesundheit); 15,6; Suet. Aug. 83 (anstelle der Übungen auf dem Marsfeld sei Augustus u. a. spazierengegangen); Plin. epist. 3,1,4 (täglicher Spaziergang Spurinnas); Plut. mor. 130d=De tuenda sanitate praecepta 16.

³²⁷ Hippokr. De victu salubri 3 (je nach Jahreszeit und Konstitution langsamer oder schneller); Diokles fr. 141, 2 Wellmann=CMG 6.2.2, 141 (Spaziergang gleich nach dem Aufstehen von zehn Stadien, im Sommer fünf, d. h. etwa zwei, im Sommer einen Kilometer); 9f.=142 (vormittags); 21=143 (nach der Siesta); 34=144 (zur Verdauung nach dem Abendessen, nicht für magere Menschen).

Gesprächen, Vorlesen, Diktat – verbinden zu können.³²⁸ Auch das laute Vorlesen war eine Übung, die dem vornehmen Status nicht widersprach, sondern dem Gebildeten sogar gut anstand. Seneca erörterte die Übung der Stimme im unmittelbaren Anschluß an für Gelehrte geeignete körperliche Abwechslung, und im Kontext mit körperlichen Übungen und gesundheitsförderlichen Maßnahmen wird auch das lautere Vorlesen erwähnt.³²⁹ Plutarch empfahl in seinen *Gesundheitsvorschriften* geistig gebildeten Männern insbesondere das laute Sprechen als Übung, die Gesundheit und Stärke fördere, und begründete diese Wirkung ausführlich. Das laute Vorlesen oder Deklamieren sei dagegen nur bei geschwächter Konstitution zu empfehlen.³³⁰

Anders dagegen sieht es mit körperlicher Arbeit im Haushalt aus. Sie konnte als etwas angesehen werden, das sich für freigebozene Männer nicht gehörte. So charakterisierte das von Clemens empfohlene Getreidemahlen bei Theophrast den bürgerlichen Menschen.³³¹ Wenn die Gymnastik des zu den Sieben Weisen gezählten und auch von Clemens erwähnten³³² Pittakos (6. Jh. v. Chr.) im Getreidemahlen bestanden hat, so wird angesichts der wenig schmeichelhaften Aussagen über sein Aussehen und Verhalten, die sich bei Diogenes Laertios im gleichen Kontext finden, dieser negative Eindruck vollauf bestätigt.³³³ Und das eigenhändige Wasserholen war für den Verfasser der *Historia Augusta* ein Zeichen für die moralische Verkommenheit von Commodus, der sich damit „wie ein Aufwärter von Bordellwirten“ verhalten habe.³³⁴

Ein weiterer Aspekt ist die Arbeit für den Erwerb des Lebensunterhalts. Insbesondere in der philosophischen Tradition gab es dabei positive Ansichten über berufliche, auch körperliche Betätigung.³³⁵ Sokrates hielt einem Vertreter der Ansicht, Arbeit sei unwürdig, entgegen, es könne vernünftig sein, für den Lebensunterhalt zu arbeiten und nicht müßig zu sein.³³⁶ Musonius empfahl dem Philosophen zum Erwerb des Lebensunterhaltes landwirtschaftliche Tätigkeiten, die mit einiger aber nicht

³²⁸ Siehe Sen. epist. 15,6; Plin. epist. 3,1,4 (über den 77 Jahre alten Spurinna); die platonischen *Nomoi* spielen auf dem Weg von Knosos zu einem Zeustempel und illustrieren die Vereinbarkeit des Gehens mit geistiger Tätigkeit aufs Trefflichste.

³²⁹ Sen. epist. 15,7; 78,5.

³³⁰ Plut. mor. 130a–f=De tuenda sanitate praecepta 16; Oreibasios widmete den Deklamationen ein eigenes Kapitel; vgl. A. Rousselle, *Der Ursprung der Keuschheit*, Stuttgart 1989, 21f.; zur gesundheitlich nützlichen Übung der Stimme vgl. auch M. W. Gleason, *Making Men*, 88–98, zu Rhetorik und Stimmübung 103–121.

³³¹ Theophr. char. 4,10; das Mahlen des Getreides gehörte bis zur Erfindung und Durchsetzung der Wassermühle zu den härtesten häuslichen Aufgaben; vgl. H.-I. Marrou, *Anm. 8* zu paed. 3,49,3.

³³² Clem. Alex. paed. 3,50,2.

³³³ Diog. Laert. 1,81.

³³⁴ SHA Comm. 2,9; zum Wasserholen durch einen Mann siehe auch Mk 14,13.

³³⁵ Zur Beurteilung beruflicher Tätigkeit in der Antike vgl. P. Veyne, *Römisches Reich*, 121–139.

³³⁶ Xen. mem. 2,7,1–8.

übermäßiger Anstrengung verbunden seien.³³⁷ Er verwies dabei ebenso wie Clemens auf die Tatsache, daß solche Betätigung für den guten Mann schicklich und nicht etwa schändlich, schlecht oder unangemessen sei – und bemerkte außerdem, daß die Landarbeit an der frischen Luft besonders gesund sei.³³⁸ Bei Epiktetos ist harte körperliche Arbeit sogar Kennzeichen des philosophischen Lebens.³³⁹ Im Hintergrund dieser Äußerungen stand die Überzeugung, daß Arbeit nicht grundsätzlich unwürdig sei. Diese Äußerungen aus einer auf Einfachheit der Lebensführung zielenden Philosophie können jedoch kaum verallgemeinert werden und spiegeln nicht die üblichen Ansichten über körperliche Arbeit wider.³⁴⁰

Was aber war zu tun, wenn die körperliche Arbeit zum Erwerb des Lebensunterhaltes – wie offensichtlich bei Clemens' Adressaten – gar nicht notwendig war? Interessant ist ein Vergleich mit anderen Auflistungen empfohlener Übungen. Ebenso wenig wie bei Celsus findet sich körperliche Arbeit in der Auflistung alltäglicher Tätigkeiten, die der Arzt Antyllos unter der Überschrift „Was man selber im Hinblick auf seine Gesundheit macht“ wiedergibt und die bei Oreibasios erhalten ist.³⁴¹ Erwähnt werden lediglich Praktiken, die einem wohlhabenden Mann gut anstehen, ja teilweise überhaupt nur ihm möglich sind. Im einzelnen nennt er Deklamation, Gestikulation, Spaziergang, Fußmarsch, Dauerlauf, Reiten, Schwimmen, Reifenschlagen, Kämpfe, Übung am Sandsack (κώρυκος) und Ballspiel.³⁴² Offensichtlich gibt es hier Übereinstimmungen mit den auch von Clemens empfohlenen Übungen, ohne daß sich aber die körperliche Betätigung im Bereich des Haushaltes (οἶκος) finden ließe.³⁴³

³³⁷ Mus. 11 (denn es solle noch genug Kraft für das Philosophieren bleiben).

³³⁸ Mus. 11; bei Musonius hängt der Nutzen der Landarbeit eng mit der Distanz zur Stadt als Ort zahlreicher Übel zusammen (ebd.).

³³⁹ Epikt. ench. 29,6; diss. 3,15,11.

³⁴⁰ In Menanders (342/341–291/290 v. Chr.) Komödie *Der Griesgram* lobt der Bauernsohn Gorgias den Sostratos, weil dieser hart körperlich gearbeitet habe, um die Stiefschwester des Gorgias zu gewinnen, und sich so trotz seines Reichtums den Armen gleichgestellt habe (Men. Dysk. 767–769). Menanders Lob des ausnahmsweise arbeitenden Reichen aus Bauernmund stellt die üblichen Ansichten über körperliche Arbeit nicht in Frage.

³⁴¹ Überliefert im sechsten Buch der *Medizinischen Zusammenfassungen* des Oreibasios (4. Jh. n. Chr.). Leider ist eine genaue Fixierung der Lebensdaten des Antyllos nicht möglich (nach etwa 100 n. Chr. und vor Oreibasios); vgl. R. L. Grant, Antyllus; V. Nutton, Art. Antyllus 2, in: DNP 1 (1996), 817f., weist darauf hin, daß „sein ausführlicher Bericht über sportliche Übungen [...] die Grundlage für das berühmte *De arte gymnastica* von H. Mercurialis 1569“ bildete.

³⁴² Vgl. A. Rousselle, Ursprung, 28; siehe auch Sen. epist. 83,4 (Wettkampf); 15,4 (Lauf, Hantelübungen, Sprung); Schwimmen galt selten als Sport, zumindest in Küstennähe war es eine grundlegende Fähigkeit, so daß man über Dummköpfe sagte: „Sie können weder lesen noch schwimmen“ (als Redensart bei Plat. leg. 689d); vgl. H.-I. Marrou, Geschichte, 231.

³⁴³ Ähnliches gilt für die in der *Historia Augusta* genannten körperlichen Betätigungen des Princeps Severus Alexander (222–235 n. Chr.): Spaziergang, Reiten, Fischfang und Jagd sowie Gymnastik, Ballspiel und Ringkämpfe (SHA Alex. 29,3; 30,4).

Trotzdem steht Clemens mit seiner Liste von Arbeiten nicht allein. Denn Galenos empfiehlt ebenso wie Clemens häusliche Tätigkeiten als gymnastische Übungen. In seiner *Gesundheitsvorsorge* nennt er als Verbindungen von Übung und Arbeit das Graben, Rudern, Pflügen, das Beschneiden von Pflanzen, das Tragen von Lasten, Mähen, Reiten, Kämpfen, Gehen, Jagen, Fischen sowie berufliche Tätigkeiten zum Erwerb des Lebensunterhaltes.³⁴⁴ Clemens fußt hier also offensichtlich auf diätetischen Ansichten, wie sie auch von Galenos mit Blick auf die allgemeine Gesundheitsprophylaxe vertreten worden sind.³⁴⁵ Das gilt insbesondere für das Graben, das sich in beiden Listen findet. Dabei stellte Galenos ausdrücklich fest, daß er sich keineswegs an arme oder einfache Menschen richte, wie dies ja auch bei Clemens der Fall ist. Er wandte sich mit seiner *Gesundheitsvorsorge* an gebildete und wohlhabende Männer, die aufgrund beruflicher Verpflichtungen nicht dazu in der Lage waren, ganz ihrer Gesundheit zu leben.³⁴⁶ Seine Empfehlung des Jagens, Fischens und Reitens weist in dieselbe Richtung, da es sich um Freizeitbeschäftigungen vermögender Männer handelte.³⁴⁷ Wenn Clemens ähnliche Anweisungen gibt wie Galenos, so läßt sich daraus vielleicht schließen, daß er ähnliche Adressaten vor Augen hat.³⁴⁸

Es ist jedenfalls nicht ausschließlich sein christlicher Hintergrund, der Clemens – etwa im Sinne christlicher Demut – keine Scheu vor körperlicher Arbeit als Leibesübung haben läßt, auch wenn er diese Arbeit biblisch legitimiert, indem er Jakob als Beispiel für einen arbeitenden Mann heranzieht.³⁴⁹ Dennoch spielt der Gedanke der Demut eine Rolle. Denn Clemens empfiehlt als gute Übungen auch solche Tätigkeiten, die ein wohlhabender Mann gewöhnlich seinen Sklaven oder Dienern überlassen hat. Was sonst andere für ihn übernommen hätten, soll er selbst erledigen. Der Ausdruck, den Clemens hierfür wählt, lautet Selbsttätigkeit (αὐτοργγία). Hierbei handelt es sich um ein für Clemens grundlegendes Ideal christlicher Existenz, das auch Auswirkungen auf die Beurteilung körperlicher Betätigung hat. Clemens zufolge habe man viele Diener, weil man vor Selbsttätigkeit und Selbsthilfe (αὐτοδιακονία) fliehe.³⁵⁰ Der Logos aber rufe die Selbsttätigkeit als Gehilfen gegen den Luxus herbei.³⁵¹

³⁴⁴ Gal. De sanitate tuenda 2,8; siehe auch Thrasybulos 9 (=5, 820 Kühn) (Gaben, Rudern und Mähen); vgl. G. Wöhrle, Studien, 231f.

³⁴⁵ Vgl. J. Jüthner, Leibesübungen, Bd. 1, 33f.

³⁴⁶ Gal. De sanitate tuenda 4,5; 1,10 (er setzt voraus, daß seine Adressaten ein eigenes Bad haben); 6,1 (sie können nicht zur rechten Zeit essen, trinken oder trainieren); 6,5.

³⁴⁷ Pferdesport war einer wohlhabenden Minderheit vorbehalten; vgl. H.-I. Marrou, Geschichte, 231.

³⁴⁸ Zu den Adressaten siehe oben 2.4.3.

³⁴⁹ Clem. Alex. paed. 3,50,3; siehe Gen 29,14–30,43 (Jakob hütet die Schafe Labans und trinkt das Vieh am Brunnen).

³⁵⁰ Clem. Alex. paed. 3,26,1.

³⁵¹ Clem. Alex. paed. 3,35,3; zur Luxuskritik siehe oben 2.2.2.

Selbsttätigkeit und Einfachheit (εὐτέλεια) seien ehrwürdige Begleiterinnen.³⁵² Ein Vorbild für diese beiden Tugenden fand Clemens auch bei Homer. Nicht ganz richtig behauptet er: „Odysseus aber half mit einem Steine ab, als das Ehebett nicht fest stand.“ Dies sei Beleg dafür, daß εὐτέλεια und αὐτουργία bei den alten Griechen nicht nur von einfachen, sondern auch von vornehmen Leuten geübt worden seien.³⁵³ Zur Übung (γυμνάσιον) dieser Selbsttätigkeit, die Clemens als bescheiden (ἄνυφος³⁵⁴) bezeichnete, gehöre es etwa, seine Schuhe selbst zu binden,³⁵⁵ sich die Füße selbst zu waschen³⁵⁶ oder sich nach dem Einölen entweder selbst abzureiben oder aber den Abreibenden im Gegenzug wiederum abzureiben.³⁵⁷ Hierbei handelte es sich um Praktiken, die von den Adressaten als unter ihrer Würde angesehen werden konnten.³⁵⁸ Auch einen kranken Freund zu versorgen, sei eine gute körperliche Übung (γυμνάσιον).³⁵⁹ Die letztgenannte Tätigkeit ist nicht an sich ungewöhnlich und wurde häufig bei Nichtchristen und Christen als positives Verhalten erwähnt.³⁶⁰ Ungewöhnlich ist vielmehr ihre Beurteilung als körperliche Übung, die der Gesundheit diene.

³⁵² Clem. Alex. paed. 3,38,3.

³⁵³ Clem. Alex. paed. 2,78,2; vgl. Hom. Od. 23,190–201 (Odysseus beschreibt Penelope als Erkennungsmerkmal das von ihm erbaute Bett).

³⁵⁴ ἄνυφος im gleichen Kapitel auch in Clem. Alex. paed. 3,49,6.

³⁵⁵ Zum Schuhebinden als Inbegriff einer niedrigen, von einem Diener ausgeübten Tätigkeit siehe Mk 1,7 (Johannes der Täufer erklärt sich für unwürdig, dem nach ihm kommenden Messias die Schuhe aufzuschnüren).

³⁵⁶ Die Fußwaschung wurde in der Regel von Dienern übernommen. Das erklärt die Empörung des Petrus, als Jesus ihm die Füße waschen will (Joh 13,3–10).

³⁵⁷ Siehe dazu Diokles fr. 141, 14 Wellmann=CMG 6.2.2, 142 (nach der Gymnastik solle man sich möglichst selbst massieren, da dies ebenfalls eine körperliche Betätigung sei); zur Massage bei Clemens vgl. H.-I. Marrou, Geschichte, 245.

³⁵⁸ So konnte das gegenseitige Abreiben im Bad auch als Zeichen von Armut gedeutet werden, da man keinen Sklaven hierfür hatte (SHA Hadr. 17,7); es bleibt unklar, wie E. Brödner, Thermen, 124, aufgrund dieser Stelle aus der *Historia Augusta* zu dem Urteil kommt, von jener Zeit an sei „das wechselseitige Abreiben einer der beliebtesten Zeitvertreibe im Bad“ geworden; siehe auch Theophr. char. 9,8 (sich im Bad selbst zu begießen, sei Kennzeichen des Unverschämten); bei Theophrast sind das eigenhändige Nachhausetragen der Einkäufe vom Markt und das eigenhändige Fegen des Hauses – also Formen der αὐτουργία – Zeichen der Knausrigkeit (Theophr. char. 22,7; 22,12).

³⁵⁹ Alle genannten Tätigkeiten in Clem. Alex. paed. 3,52,1.

³⁶⁰ Siehe etwa Hor. epist. 2,2,68f. (zwei kranke Freunde auf Quirinal und Aventin rechnen auf einen Besuch); sat. 1,9,17f.; Sen. epist. 78,4 (heilende Wirkung der Besuche durch Freunde); Krankenbesuche als lobenswertes Verhalten guter Herrscher finden sich mehrfach in den Kaiserviten: siehe etwa Suet. Tib. 11,2; Suet. Claud. 35,1; SHA Hadr. 9,7 (von Freunden); 10,6 (von Soldaten); 23,4 (ein Krankenbesuch Hadrians wird von einem Freund zurückgewiesen); SHA Alex. 20,1 (von Freunden); 47,2 (von Soldaten); zur jüdisch-christlichen Tradition siehe Sir 7,35 („Säume nicht, den Kranken zu besuchen“); Mt 25,36 (Krankenbesuch als Wohltat an einem Bruder, die man an Christus selbst getan habe); Tert.

Aus all dem spricht nicht nur ein unbefangenes Verhältnis zur Arbeit, sondern auch zum Körper, insofern die genannten Tätigkeiten als Leibesübungen angesehen werden, die unter anderem aufgrund ihrer positiven körperlichen, insbesondere gesundheitlichen Folgen empfohlen werden. Aus Clemens' Worten spricht nirgends die Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt durch anstrengende Arbeit zu verdienen.³⁶¹ Daher betrachtet er körperliche Betätigung vor allem unter gesundheitlichen Gesichtspunkten. Es ist dabei bemerkenswert, daß gerade solche Tätigkeiten empfohlen werden, die bei seinen Adressaten als unter ihrer Würde angesehen werden mußten. Aus diesem Grund betont Clemens mehrfach die Vereinbarkeit solcher Tätigkeiten mit Würde und Anstand. Er kann sich dabei nicht nur auf philosophische Vorbilder stützen, sondern auch auf eine Wertschätzung von Arbeit zum Erwerb des Lebensunterhalts, wie sie in der paganen Literatur selten ist, wie sie sich aber von Beginn an in der christlichen Literatur findet. Diese Wertschätzung geht von der paulinischen Forderung an Wanderprediger aus, sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen.³⁶² Indem Clemens den Krankenbesuch empfiehlt, greift er Elemente der christlichen Wohltätigkeit auf, ebenso wie er den Gedanken der Demut einfügt, wenn er die Forderung aufstellt, viele Arbeiten selbst zu verrichten. Die ausgeprägt christliche Ethik der Nächstenliebe und der Demut wird in der Begründungsstruktur mit dem Gedanken der Gesundheit verbunden. Die Differenzen in den genannten Tätigkeiten zu paganen Autoren sollten aber nicht überbetont werden, da wie gezeigt ein paganer Arzt wie Galenos Ähnliches fordern konnte.³⁶³

Musonius ging möglicherweise sogar erheblich weiter als Clemens. Er empfahl die Betätigung in der Landwirtschaft ja nicht einfach nur aufgrund der Übung des Körpers oder des gesundheitlichen Nutzens wegen, sondern explizit zu dem Zweck, auf diese Weise seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Das Beispiel des arbeitenden Philosophen zeige dabei dessen Schülern, „daß man sich abmühen und lieber mit körperlicher Arbeit quälen muß, statt einen anderen Menschen zu beanspruchen, der einen ernährt.“³⁶⁴ Anders als Clemens fordert Musonius also den eigenhändigen Erwerb des Lebensunterhaltes. Dabei ist keineswegs gesagt, daß sich Musonius an eine andere soziale Schicht wandte als Clemens.³⁶⁵ Dies ist ein weiterer Hinweis

cult. fem. 2,11,2; der früher Hippolytos zugeschriebenen *Traditio apostolica* zufolge wurden Täuflinge geprüft, ob sie Krankenbesuche gemacht haben (Hipp. trad. apost. 20).

³⁶¹ Siehe hierzu und zum folgenden oben 2.4.3.

³⁶² Siehe 2 Thess 3,6–12 („Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“: 3,10); Apg 20,33–35 (Paulus habe keine Unterstützung angenommen); siehe dagegen Did 13,1f. (Propheten und Lehrer bräuchten keinem weiteren Beruf nachzugehen); vgl. H. Holzapfel, Wertung, 15–61; W. Bienert, Arbeit.

³⁶³ Gegen H. Holzapfel, Wertung, 65–68.

³⁶⁴ Mus. 11.

³⁶⁵ Siehe oben 2.2.2; 2.4.3.

darauf, wie sorgfältig und differenziert man im Bereich der Beziehung von Antike und Christentum die Quellen betrachten muß.

Aber Clemens äußert sich nicht nur über die Leibesübungen der Männer, sondern auch über jene der Frauen. Wie bereits erläutert, beschränken sich die Normen für ein christliches Leben nicht auf das Verhalten von Männern. Auch Frauen sollen daher von der Übung des Körpers nicht ausgeschlossen werden.³⁶⁶ Damit ist aber anders als bei den Männern nicht die sportliche Übung gemeint,³⁶⁷ sondern ausschließlich die Tätigkeit im Haushalt, da Clemens dem Auftreten von Frauen in der Öffentlichkeit sehr skeptisch gegenübersteht.³⁶⁸ Die empfohlenen Betätigungen sind spinnen, weben, backen, Lebensmittel eigenhändig (αὐτουργικῶς) aus der Vorratskammer holen, Getreide mahlen, kochen, auftragen und Betten aufschütteln. Als biblische Vorbilder selbst arbeitender Frauen werden Sara und Rachel genannt.³⁶⁹ In der Bibel gebe es darüber hinaus unzählige weitere Beispiele von Einfachheit und Selbsttätigkeit (εὐτέλεια, αὐτουργία).³⁷⁰ Solche Betätigung sei höchst wohlstandständig (εὐσχημονέστατος) und diene einer sittsamen Gesundheit (σώφρων ὑγίεια).³⁷¹ Explizit verweist Clemens damit darauf, daß auch Frauen ihren Körper wegen des Nutzens für die Gesundheit üben sollen, macht aber darauf aufmerksam, daß dies auf sittsame Weise geschehen müsse: Es ist wie bei den Männern keineswegs gleichgültig, auf welche Art der Körper trainiert wird.

Beachtenswert ist, daß Clemens hiermit eine Diätetik für Frauen formuliert. Wenn behauptet wurde, von einer solchen Diätetik sei „in der klassischen antiken Medizin praktisch nie“, weder im 4. Jh. v. Chr. noch später, die Rede gewesen,³⁷² dann ist das zumindest irreführend: Anweisungen für diätetische Leibesübungen junger Mädchen oder stillender Frauen finden sich bei dem Arzt Rufus aus Ephesos (Anfang des 2. Jhs. n. Chr.)³⁷³ und bei Soranos (um 100 n. Chr.): Dieser empfiehlt häusliche Tätigkeiten ausdrücklich als Leibesübungen für arme Frauen.³⁷⁴ Ebenso wie

³⁶⁶ Clem. Alex. paed. 3,49,2.

³⁶⁷ So auch Mus. 4; H.-I. Marrou, Anm. 5 zu paed. 3,49,2 verweist auf die weite Verbreitung des Frauensports in hellenistischer Zeit; vgl. etwa K. Mantas, Women.

³⁶⁸ Körperliche Übungen von Mädchen, wie sie für die hellenistische Welt üblich waren, erwähnt Clemens nicht; vgl. zum Mädchensport H.-I. Marrou, Geschichte, 229f.

³⁶⁹ Clem. Alex. paed. 3,49,2–6 (vgl. Gen 18,6: Sara; 29,9: Rachel); Siehe auch 3,27,2 (Spinnen, Weben und Arbeiten am Webstuhl seien bei unsittlichen Frauen nicht zu finden).

³⁷⁰ Clem. Alex. paed. 3,50,1.

³⁷¹ Clem. Alex. paed. 3,49,4.

³⁷² Vgl. G. Harig/J. Kollesch, Aspekte, 17.

³⁷³ In der Schrift *Über die Lebensweise junger Mädchen* (Περὶ παρθένων διαίτης), überliefert bei Oreibasios (=CMG 6.2.2, 107,29–108,7).

³⁷⁴ Sor. Gynaecia 2,24 (für wohlhabende Frauen empfiehlt er Spaziergang, Kutschfahrt, Ballspiel und das Werfen leichter Gewichte); M. Dolch, Wettkampf, legt überzeugend dar, daß das berühmte Mosaik der sogenannten „Bikini-Mädchen“ ein „pädagogisches Lehrbild

Clemens nennt er dabei mahlen, backen und Betten machen, darüber hinaus aber auch dreschen, Wasser holen und rudern. Auch hier ist also das gleiche Phänomen wie bei den Männern zu beobachten: Clemens empfiehlt die Selbsttätigkeit und legitimiert seine Vorschläge hierfür als anständig, da einige der empfohlenen Tätigkeiten in der Wahrnehmung vornehmer Frauen keineswegs als anständig angesehen werden konnten, sondern laut Soranos als Verrichtungen armer Frauen gelten mußten. Während Spinnen und Weben seit Homer als häusliche Aufgaben adeliger und vornehmer Frauen bezeugt sind,³⁷⁵ gehörten das Mahlen und Kochen gerade zu jenen Diensten, von denen die vornehme Hausfrau frei war.³⁷⁶

Aber schon bei Xenophon findet sich die Idee, die verschiedenen Arbeiten im Haushalt als nützliche und gute körperliche Betätigung (γυμνάσιον) zu empfehlen, die den Appetit ebenso wie Gesundheit und gute Gesichtsfarbe förderten.³⁷⁷ Musonius empfahl ebenfalls die Tätigkeit der Frau im Haushalt: Er sah es als selbstverständlich an, daß die philosophisch gebildete Hausfrau – also jene, die sich um die rechte Lebensweise bemüht³⁷⁸ – nicht müßig sei, selbst arbeite (αὐτοϋργική), die eigenen Kinder stille, ihrem Mann diene „und, was andere für Sklavendienste halten – wenn es nötig ist – ohne zaudern“ tut.³⁷⁹ Damit verdeutlicht er aber zugleich, daß die von ihm empfohlenen Tätigkeiten als niedrige Arbeiten angesehen worden sind. Anders als Clemens legitimiert er diese Tätigkeiten nicht als sittsam und anständig, sondern fordert lediglich deren Ausübung. Es erscheint bemerkenswert, daß der Christ Clemens ein größeres Gewicht auf die Vereinbarkeit einer Leibesübung mit dem Status zu legen scheint als der nichtchristliche Philosoph Musonius.

[ist], auf dem in zwei Reihe katalogartig fortlaufend die gymnastischen Übungen veranschaulicht werden, die das diätetische Programm einer vornehmen jungen Dame vorsah.“

³⁷⁵ Siehe nur Hom. Il. 3,125–129 (webende Laodike); Xen. oik. 10,10; Ov. met. 6,53–128 (Wettkampf im Weben zwischen Arachne und Athene); siehe auch die Beschreibung des Webvorgangs bei den Parzen (Catull. 64,311–319); zahlreiche Abbildungen stellen Frauen beim Weben oder Spinnen dar: siehe z. B. J. D. Beazley, ABV 154,57 (Metropolitan Museum of Arts, New York); ARV² 403,38 (British Museum, London); 1300,2 (Chiusi); vgl. G. Wickert-Micknat, Frau, 38–50, dort auch Detail-Umzeichnung von ABV 154,57, einer attisch-schwarzfigurigen Lekythos des Amasis-Malers, um 560 v. Chr. (Abb. 5a–b); römische Grabinschriften des 1. Jhs. v. Chr. zeigen, daß Spinnen und Weben als wesentliche Bestandteile tugendhaften Verhaltens einer Ehefrau angesehen worden sind (siehe etwa CIL 1.2, 1211=ILS 8403: *lanam fecit*; CIL 6, 1527=ILS 8393); siehe auch Suet. Aug. 73 (die Frauen der Familie des Augustus – Schwester, Gattin, Tochter, Enkelinnen – fertigen Kleidung an).

³⁷⁶ Vgl. J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 1, 57f.; siehe aber Plut. mor. 285f.

³⁷⁷ Xen. oik. 10,10f.

³⁷⁸ Das Wort φιλοσοφείν erhält dann im Christentum die Bedeutung „Christ sein“; vgl. A.-M. Malingrey, Philosophia, 120.

³⁷⁹ Mus. 3.

Die von Xenophon über Musonius an Clemens vermittelte Haltung fußt auf einer besonderen Wertschätzung der weiblichen Tätigkeit im Haushalt.³⁸⁰ Einer als fleißig beurteilten Vergangenheit konnte dabei auch eine als völlig dekadent bewertete Gegenwart gegenübergestellt werden, wie dies bei Iuvenalis (etwa 60–140 n. Chr.) geschah.³⁸¹ Auch bei Clemens wird dieser Zusammenhang zwischen häuslicher Arbeit und Sittlichkeit hergestellt, wenn er feststellt, bei Frauen mit vielen Dienern sei keine Betätigung im Haushalt (οικουρία) zu finden³⁸² und putzsüchtige Frauen arbeiteten weder im Hause noch seien sie hierfür geeignet, da sie nur zum Anschauen zu existieren schienen.³⁸³

Begriffe der Schicklichkeit, des Anstandes und der Sittsamkeit (εὐσχήμων, σὺφρων) spielen wie bei den Männern³⁸⁴ eine große Rolle. Ebenso wird die Selbsttätigkeit Frauen wie Männern empfohlen. Damit zeigt sich, daß hinsichtlich der Übung des Körpers für Frauen und Männer nicht nur die körperliche Betätigung gleichermaßen empfohlen, sondern daß sie auch auf ähnliche Weise begründet wird.³⁸⁵ In den Anforderungen an das Verhalten unterscheidet Clemens also nicht grundsätzlich zwischen Männern und Frauen, wohl aber in der konkreten Durchführung.

Gleichermaßen für Männer wie für Frauen gelten die Anweisungen für den Schlaf. Auch hierbei spielt die Leibesübung eine Rolle. Es wird verlangt, nicht in einem weichen Bett zu schlafen.³⁸⁶ Denn dies sei nicht nur Ausdruck von Genußsucht – also sittlich verwerflich –, sondern es sei auch schädlich für die Gesundheit, wenn der Körper wegen des weichen Bettes gleichsam in der Tiefe versinke. Ein solches Bett

³⁸⁰ Siehe auch Mus. 4 (die Aufgabenteilung von Männern und Frauen ist nicht strikt, sondern beruht lediglich auf den unterschiedlichen Körperkräften); siehe dazu bereits Plat. rep. 455d–e; vgl. H. Neugirg, Beziehungen; M. C. Nussbaum, Musonius, 221–246; dies., Feminism, 283–326; zur Wertschätzung hausfraulicher Tätigkeiten im Judentum siehe etwa Spr 31,10–31 (Lob der tüchtigen Hausfrau).

³⁸¹ Iuv. 6,289f. (Lob häuslicher Betätigung der Frauen in alter Zeit).

³⁸² Clem. Alex. paed. 3,27,2.

³⁸³ Clem. Alex. paed. 3,5,4; 3,6,4; vgl. Val. Max. 9,1,3 (die den Frauen untersagten ernsthafteren Betätigungen würden deren Interesse an Putz verringern – sind damit auch körperliche Tätigkeiten im Sinne von verpönte Hausarbeit gemeint?).

³⁸⁴ Dort wurden die Begriffe εὐσχήμων, κόσμιος, ἐλεύθερος sowie οὐκ ἀγεννής gebraucht; siehe oben.

³⁸⁵ Zwar ist bei Männern häufiger von γυμνάσιον die Rede, während Clemens bei den Frauen zunächst von διαπόνησις spricht und erst am Ende (in der Überleitung zur Betätigung der Männer) das Wort γυμνάσιον benutzt. Daraus aber einen bedeutenden Unterschied ableiten zu wollen, erscheint nicht angemessen.

³⁸⁶ Das praktizierte übrigens nach eigenem Bekunden auch Seneca (Sen. epist. 108,23: harte Matratze, die keinen Abdruck des Körpers hinterläßt); siehe auch Suet. Aug. 73; weiche Betten sind in der Rede der britannischen Fürstin Boudicca Kennzeichen der Verweichlichung der Römer (Cass. Dio 62,6,4).

biete keinen Halt bei dem Versuch, sich umzudrehen, und führe dazu, daß die Speisen nicht verdaut, sondern verbrannt, also verdorben würden.

„Wer sich dagegen auf einem ebenen Bett hin- und herbewegen kann und so einen natürlichen Übungsplatz des Schlafes (ὕπνου γυμνάσιον φυσικόν) hat, verdaut die Nahrung leichter und macht sich tauglicher für die verschiedenen Umstände des Lebens.“³⁸⁷

Auch hier wird also die körperliche Betätigung aufgrund ihrer positiven gesundheitlichen Folgen empfohlen: Die Bewegung dient dem Verdauen wie überhaupt allgemein dem körperlichen Wohlergehen.³⁸⁸ Dabei ist der Zusammenhang zwischen körperlicher Übung und der Härte des Bettes anscheinend bereits bei Hippokrates zu beobachten.³⁸⁹ Und Plutarch sprach von der Frage, ob man nach dem Essen erst noch etwas laufen oder gleich zu Bett gehen solle, und verdeutlicht so den Zusammenhang von Bewegung und Verdauung, auf den sich ja auch Clemens bezieht.³⁹⁰ Anders als Clemens sah er aber das Bett nicht als Ort der Leibesübung an. Eine frivole Variante der clementinischen Haltung findet sich bei Suetonius (um 70–nach 128 n. Chr.), demzufolge Domitian seinen Beischlaf als Bett-Ringkampf (*clinopale*) bezeichnet habe.³⁹¹ Trotz seiner Forderung blieben aber auch für Clemens Betten weiterhin erlaubt: Schlafen auf dem Boden sei nämlich – wenn nicht umständehalber erforderlich – Ausdruck kynischer eitler Ruhmsucht (κενοδοξία κυνική).³⁹²

Obwohl weitgehende Gleichheit von Männern und Frauen hinsichtlich der Übungen festgestellt werden kann, kommt bei den Frauen noch ein weiteres Element hinzu. Clemens sagt einmal, die Tätigkeit der Frauen im Haushalt sei der „heilige Schmuck“ des Handgelenkes.³⁹³ Damit stellt er einen Zusammenhang zwischen Aussehen und häuslicher Arbeit der Frauen her. Hier scheint es sich bloß um ein übertragenes Verständnis von Schmuck zu handeln. Aber an anderer Stelle heißt es, die Selbsttätigkeit (αὐτοπυγία) bewirke nicht nur Gesundheit, sondern Frauen, die selbsttätig seien und

³⁸⁷ Clem. Alex. paed. 2,77,2f.; die Verbindung von Bewegung und Verdauung auch in 3,65,1f.

³⁸⁸ Siehe etwa Xen. Kyr. 2,1,20; 2,1,29, wo die Bewegung der Soldaten stets der guten körperlichen Verfassung dient (mit besonderer Betonung des Schwitzens durch Anstrengungen).

³⁸⁹ Hippokr. De victu 3,68.

³⁹⁰ Plut. mor. 133f–134a=De tuenda sanitate praecepta 21.

³⁹¹ Suet. Dom. 22.

³⁹² Clem. Alex. paed. 2,78,1; vgl. P. Wendland, Diatribe, 27f.; ebenso ablehnend Sen. epist. 5,2 („Nachtlager auf der Erde und was immer sonst dem Ehrgeiz auf verkehrtem Wege folgt, meide“); 108,23 (auch im Alter schläft Seneca auf einer harten Matratze, auf der ein Körper keinen Abdruck hinterlasse); der junge Marcus Aurelius wäre mit seiner von Diognetus erlernten Praxis, nach der „Lebensart der griechischen Philosophen“ auf Bretterbett und Tierhaut zu schlafen (M. Aur. 1,6), auf den Widerstand von Seneca und Clemens gestoßen; zum Schlafen auf dem Boden als einen der Hauptvorwürfe gegen die Kyniker siehe Ps.-Lukian. Kynikos 1; 5; 15.

³⁹³ Clem. Alex. paed. 2,129,1.

auf diese Weise ihren Körper üben, erlangten auch echte Schönheit.³⁹⁴ Damit wird körperliche Betätigung als Voraussetzung für Schönheit angesehen, mit der aufgrund des körperlichen Elements der Betätigung nicht lediglich ein verinnerlichtes Verständnis von Schönheit gemeint sein kann, sondern tatsächlich körperliche Schönheit.

4.6. Bad und Körperpflege

4.6.1. Bad

Die Körperpflege hatte in der Antike entscheidende Bedeutung für das persönliche Wohlbefinden und spielte im täglichen Leben eine unverzichtbare Rolle.³⁹⁵ Hierzu gehörte auch der Besuch des Bades, der zumeist am Nachmittag erfolgte.³⁹⁶ Diese Körperpflege diente nicht nur dem Wohlbefinden, sondern auch der Gesundheit. Das verdeutlicht etwa Marcus Aurelius, der über seinen Adoptivvater Antoninus Pius mitteilt, dieser habe seinen Körper nicht um des schönen Aussehens willen gepflegt, ihn aber auch nicht vernachlässigt, so daß er selten eines Arztes bedurfte.³⁹⁷

Bereits in den homerischen Epen begegnen häufig Erwähnungen der Körperpflege, die auch als Kennzeichen des sozialen Status dienen konnte. Gesundheitliche Aspekte wurden aber nicht thematisiert.³⁹⁸ Später galt ein gepflegtes Äußeres als

³⁹⁴ Clem. Alex. paed. 3,67,1; siehe auch Xen. oik. 10,10f. (die Tätigkeit im Hause fördere die gute Gesichtsfarbe – εὐχροία – der Frau).

³⁹⁵ Vgl. R. Ginouvès, Balaneutiké, 228; zum Bad vgl. E. W. Merten, Bäder; W. Heinz, Thermen; E. Brödner, Thermen; F. Yegül, Baths; I. Nielsen, Thermae; M. Weber, Antike Badekultur; G. G. Fagan, Bathing.

³⁹⁶ Man badete meistens am Nachmittag vor der Hauptmahlzeit (siehe nur Xen. symp. 1,7), d. h. zur achten oder neunten Stunde (siehe etwa SHA Hadr. 22,7: vorher durften in öffentlichen Bädern nur Kranke baden); weitere Belege bei J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 1, 269–271; I. Nielsen, Thermae, Bd. 1, 135–138; es gab immer wieder auch Kritik an unzeitigem Besuch des Bades: siehe etwa SHA Pesc. 3,10 (es sei ein schlechtes Zeichen, wenn Tribune mitten am Tag das Bad besuchten); M. Aur. 1,16 (sein Adoptivvater Antoninus Pius habe nie zur Unzeit gebadet); zum Christentum siehe auch Tert. apol. 42,4 (Christen badeten an den Saturnalien nicht im Morgengrauen, sondern zu „anständiger und gesunder Stunde“); Clemens thematisiert interessanterweise den Zeitpunkt des Bades nur implizit aufgrund der Gliederung des *Paidagogos*: Der übliche Zeitpunkt des Bades stimmt in etwa überein mit dem Ort der Behandlung des Bades im Tagesablauf von Abend bis Abend, anhand dessen das Werk gegliedert ist.

³⁹⁷ M. Aur. 1,16.

³⁹⁸ Siehe etwa Hom. Od. 15,329–331; vgl. G. Wöhrle, Körperpflege; M. Weber, Badekultur, 11–21; wenn allerdings Homer in der *Ilias* nach dem Ringkampf von Aias und Odysseus berichtet, sie „wischten sich ab den Staub, und hüllten die Röck' um die Schultern“ (Hom. Il. 23,739), dann weist das auf die Notwendigkeit hin, daß „unsere unter dem Eindruck der

notwendig, wenn man bei seinen Mitbürgern keinen Anstoß erregen wollte. Es diene weiterhin der sozialen Distinktion. Theophrast etwa charakterisierte den Ekelhaften (δυσχερής) in erster Linie durch dessen verwahrlosten Körper.³⁹⁹ Horaz kann als ein aus der römischen Literatur stammendes Beispiel dafür dienen, daß mangelnde Körperpflege als unangenehm empfunden wurde.⁴⁰⁰ Besondere Bedeutung wurde der Hygiene bei amourösen Abenteuern beigemessen: Ovid empfahl jenen, die sich als erfolgreiche Liebhaber beweisen wollten, eine auf sauberes und gepflegtes Äußeres gerichtete nicht übertriebene Körperpflege.⁴⁰¹

Oft wurde den Philosophen – insbesondere den Kynikern – unzureichende Sauberkeit vorgeworfen.⁴⁰² So konnte Aristophanes die mangelnde Reinlichkeit des Sokrates als Anlaß zum Spott nutzen.⁴⁰³ Xenophon, der dem großen Philosophen erheblich günstiger gewogen war, wandte sich gegen solche Unterstellungen und berichtete, Sokrates habe seinen Körper nicht nur nicht vernachlässigt, sondern auch diejenigen kritisiert, die den ihren nicht pflegten.⁴⁰⁴ Auch Seneca forderte, Körper und Aussehen nicht zu vernachlässigen. Es wäre gegen die Natur, die „selbstverständliche Sauberkeit als widerwärtig zu empfinden“. Jedenfalls brauche die empfohlene Genügsamkeit (*frugalitas*) der philosophischen Lebensweise nicht ungepflegt zu sein.⁴⁰⁵

Badeszenen möglicherweise überhöhte Vorstellung vom Stande homerischer ‚Hygiene‘ auf ein bescheidenes Maß reduziert“ werden muß; S. Laser, *Medizin*, 140.

³⁹⁹ Theophr. char. 19,1–3 (im einzelnen lange Fingernägel, dichte Achsel- und Körperbehaarung, schwarze Zähne).

⁴⁰⁰ Hor. sat. 1,2,27; 1,4,92 (Gargonius stinke wie ein Bock).

⁴⁰¹ Ov. ars 1,512–524 (Körper sauber und vom Marsfeld gebräunt, Zunge und Zähne nicht belegt, gepflegt geschnittene Haare und Bart, keine Nasenhaare, kein Schmutz unter den Fingernägeln, kein Mundgeruch oder Achselschweiß sowie außerdem saubere Kleidung und passend sitzende Schuhe; was darüber hinausgeht, sei nur für lüsterne Männer und Frauen geeignet); unter dem Namen der berühmten Hetäre Philainis existierte ein erotisches Handbuch, von dem auf Papyrus (P. Oxy. 2891) einige Fragmente erhalten sind: Gleich zu Beginn empfahl sie darin einem Verführer, ungeschmückt und ungekämmt aufzutreten, damit er der Frau nicht allzu interessiert erscheine; vgl. D. Montserrat, *Sex*, 113; zu Philainis und erotischen Handbüchern vgl. J. Whitehorne, *Philainis*; H. N. Parker, *Love's Body*; H. King, *Sowing*, insbesondere 31–34.

⁴⁰² Zu dem Bild, das in der antiken Literatur vom Aussehen der Philosophen gezeichnet worden ist, vgl. P. Courcelle, *La figure*; J. Hahn, *Philosoph*, 33–45.

⁴⁰³ Aristoph. Nub. 830–837 (Sokrates habe sich aus Sparsamkeit nie rasiert, gesalbt oder gebadet); Av. 1282 (ungepflegtes Aussehen wird als „sokratisieren – σωκρατεῖν“ – bezeichnet); siehe auch Plat. symp. 174a (Aristodemos erzählt dem Apollodoros, „Sokrates sei ihm begabt gebadet und die Sohlen untergebunden was er selten tat“).

⁴⁰⁴ Xen. mem. 1,2,4; Epiktetos behauptet, Sokrates habe sich selten gebadet. Er hätte ganz darauf verzichten können und wäre doch stets reinlich gewesen (Epikt. diss. 4,11,19): Daraus spricht die Annahme eines festen Zusammenhangs von innerer und äußerer Reinheit.

⁴⁰⁵ Sen. epist. 5,2; 5,4f.; vgl. Cic. off. 1,130 (auf Gepflegtheit Wert legen und die von schlechter Erziehung zeugende Vernachlässigung meiden).

Ähnlich äußerte sich Epiktetos, von dem ein interessantes Kapitel über die Reinlichkeit (Περὶ καθαριότητος) überliefert ist.⁴⁰⁶ Er betrachtete es als naturgemäße⁴⁰⁷ und menschengemäße Notwendigkeit, soweit wie nötig Mühe auf die Sauberkeit des Körpers zu verwenden. Dabei hob er besonders die Sauberkeit von Nase, Füßen und Zähnen sowie die Reinigung des Körpers von Schweiß hervor.⁴⁰⁸ Der Körper solle in seinem naturgemäßen Zustand belassen, dabei aber – vor allem mit Blick auf die Wirkung auf andere Menschen, die für die Philosophie gewonnen werden sollen – sauber gehalten werden.⁴⁰⁹ Aus diesen Äußerungen spricht die Hinnahme der Notwendigkeit einer grundlegenden Körperpflege. Es ist aber auch eine offenkundige Distanz ihr gegenüber erkennbar. Ob diese Distanz bei Epiktetos selbst vorhanden war – als Folge seiner Distanz gegenüber dem Körper –, oder ob er damit auf eine ablehnende Haltung bei seinen Hörern eingeht,⁴¹⁰ kann hier offenbleiben – ihre Existenz ist jedenfalls unbestritten.

Es gab auch eine völlige Ablehnung von Bad und Körperpflege: Plotin (205–270 n. Chr.) verzichtete zunächst auf das Bad und ließ sich lediglich mit Öl massieren. Als aufgrund einer Seuche seine Masseure starben, unterließ er auch die Einsalbung mit Öl,⁴¹¹ womit er gegen die allgemeinen Vorstellungen von Reinlichkeit verstieß. Indem sich Philon gegen den Verzicht auf Bad und Salben wandte, bezeugt er eine solche Praxis bereits für das beginnende 1. Jh. n. Chr.⁴¹² Ailios Aristeides (wohl 117–etwa 187 n. Chr.) hatte sich nach eigenen Angaben zum Zeitpunkt der Abfassung seiner *Heiligen Berichte* bereits seit mehr als fünf Jahren des Bades enthalten.⁴¹³ Der Verzicht auf Wasser sollte den Körper leichter machen, damit er für die Aufnahme einer gereinigten Seele geeignet sei, die Traumbilder leichter empfangen könne.⁴¹⁴ Die Beschränkung der Körperpflege konnte also nicht allein unter dem Gesichtspunkt einer philosophischen Mäßigung gesehen, sondern auch mit angenommenen seelischen Auswirkungen des Bades in Verbindung gebracht werden.

⁴⁰⁶ Epikt. diss. 4,11.

⁴⁰⁷ Epikt. diss. 4,11,31f. (die mit dem Menschen lebenden Tiere wie Hund und Pferd seien reinlich, die anderen wie Schweine, Gänse, Würmer und Spinnen nicht).

⁴⁰⁸ Epikt. diss. 4,11,9–13.

⁴⁰⁹ Epikt. diss. 3,1,43f.; 4,11,33; 4,11,14–16; 4,11,33; 4,11,22–24; vgl. 3,22,86f.; siehe oben 3.2.2.

⁴¹⁰ Siehe Epikt. diss. 4,11 pass., insbesondere 4,11,25; 4,11,28.

⁴¹¹ Porph. vit. Plot. 2,6; bezeichnenderweise berichtet Porphyrius, daß Plotin erkrankte, nachdem er sich nicht mehr einreiben ließ, und bezeugt so die Fortdauer der Annahme eines Zusammenhangs zwischen Körperpflege und Gesundheit.

⁴¹² Phil. det. 19 (äußere Verwahrlosung sei eine falsche Selbstbeherrschung – ἐγκράτεια).

⁴¹³ Aristeid. Hieroi logoi 1,59 (außer gelegentlichen winterlichen Waschungen in offenen Gewässern auf Anweisung des Asklepios).

⁴¹⁴ Siehe Gal. in Hippocratis praedictionum commentarius 1,5; siehe auch Tert. ieun. 1,4 (Xerophagien, d. h. trockene Nahrung, kein Wein, kein Bad); vgl. P. Brown, Letzte Heiden, 71f.

Das erklärt vielleicht, warum der Verzicht auf das Bad seit dem 2. Jh. n. Chr. unter neuplatonischem Einfluß bei Philosophen und asketisch veranlagten Christen Verbreitung finden konnte.

Bei Clemens ist eine solche Einstellung aber noch nicht zu beobachten: Die dahinterstehende Beurteilung des Körpers ist zu negativ, als daß er sie hätte vertreten können.⁴¹⁵ Wie bei vielen seiner christlichen Zeitgenossen findet sich bei ihm keine Ablehnung des Bades.⁴¹⁶ So bemerkte Tertullian in seinem an nichtchristliche Adressaten gerichteten *Apologeticum* (197 n. Chr.) etwa zur gleichen Zeit, als der *Paidagogos* geschrieben wurde, daß die Christen

„nicht ohne euer Forum, nicht ohne euren Fleischmarkt, nicht ohne eure Bäder (*balnea*), Läden, Werkstätten, Gasthäuser, Wochenmärkte und sonstigen Handelsplätze mit euch zusammen in dieser Welt leben.“⁴¹⁷

In diesem Geiste stellte auch der Autor des *Diognetbriefes*⁴¹⁸ fest, die Christen unterschieden sich in ihrem Lebenswandel nicht grundsätzlich von den Nichtchristen.⁴¹⁹ Wenn Tertullian in einer anderen Schrift den Brauch der Neophyten erwähnt, nach der Taufe eine Woche lang auf das tägliche Bad zu verzichten,⁴²⁰ scheint er damit eben dieses tägliche Bad zum sonst üblichen Verhalten auch von Christen zu erklären.⁴²¹ Drei weitere Textstellen bestätigen, wie weit verbreitet der Besuch der Bäder durch Christen offensichtlich war: In dem Brief der christlichen Gemeinden von Lugdunum und Vienna an die Christen in Asien und Phrygien über die Martyrien des Jahres 177 n. Chr. beklagt sich der Autor darüber, daß im Zuge der Verfolgungen Christen vom Besuch des Bades ausgeschlossen worden seien.⁴²² Irenaeus referiert in seinem Werk *Adversus haereses* (um 190 n. Chr.) eine Anekdote über den Apostel Johannes, der auf dem Weg ins Bad den Häretiker Kerinth getroffen habe.⁴²³ Und

⁴¹⁵ Bei manchen Autoren, nicht aber bei Clemens, findet sich auch eine Klage über das Bad aufgrund der dort herrschenden Zustände wie etwa schmutziges Wasser (M. Aur. 8,24). Epiktetos erwähnt, wie manche Menschen im Bad „mit Wasser spritzen, einander anrem-peln, beschimpfen, bestehlen“ (Epikt. ench. 4). Seneca schließlich klagt eindringlich über die infernalische Geräuschkulisse aus der benachbarten Badeanstalt, die ihn bei der Arbeit störe (Sen. epist. 56,1–3); zu Diebstahl im Bad vgl. G. G. Fagan, *Bathing*, 36–38.

⁴¹⁶ Vgl. J. Zellinger, *Bad*, 8–33; J. Jüthner, *Bad*, 1139; I. Nielsen, *Thermae*, Bd. 1, 148, bemerkte hierzu: „No break in the bathing tradition should be imagined in connection with christianity“; zum Bad bei Clemens vgl. auch Ae. Decker, *Kenntnis*, 27–35.

⁴¹⁷ Tert. apol. 42,2.

⁴¹⁸ Wahrscheinlich frühestens am Ende des 2. Jhs. n. Chr. verfaßt, jedoch noch vor konstantinischer Zeit; zur Datierung vgl. K. Wengst (Hg.), *Schriften*, Bd. 2, 305–309.

⁴¹⁹ Diogn. 5,1–4.

⁴²⁰ Tert. cor. 3,3.

⁴²¹ Vgl. J. Zellinger, *Bad*, 9.

⁴²² Eus. hist. eccl. 5,1,5.

⁴²³ Iren. haer. 3,3,4, zitiert bei Eus. hist. eccl. 4,14,6; vgl. J. Zellinger, *Bad*, 8–33, zu diesen und weiteren Zeugnissen.

selbst Cyprianus, der leidenschaftlich gegen den Besuch gemischter Bäder durch geweihte Jungfrauen polemisiert, verlangt keineswegs deren völligen Verzicht auf das Bad, sondern lediglich den Besuch eines reinen Frauenbades.⁴²⁴

Mit seiner Position steht Clemens in der frühen Kirche also nicht alleine. Obgleich einige ablehnende Äußerungen über das Bad in der frühchristlichen Literatur zu finden sind⁴²⁵ und die Asketen neben den anderen Bedürfnissen des Körpers auch die Körperhygiene ablehnten,⁴²⁶ gibt es zahlreiche Stellen, die auf den regelmäßigen Besuch des Bades als die Norm hinweisen. Daher konnte der Verzicht auf das Bad auch als Strafe, Buße oder Fastenübung dienen.⁴²⁷ Bäder wurden in der Regel für normale Christen nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern nur die damit verbundenen Gefahren gesehen und bekämpft.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß Clemens der Reglementierung der Bäder einen breiten Raum widmet, ohne auf den Gedanken zu kommen, deren Besuch zu verbieten. Es kann zunächst festgehalten werden, daß er trotz einer zu beobachtenden Distanz gegenüber der Aufmerksamkeit für den Körper⁴²⁸ eine grundlegende Körperpflege akzeptiert. Sie besteht aus der Reinigung des Körpers und dem Gebrauch von Ölen zur Überdeckung schlechter Gerüche. Clemens sagt zwar, man müsse vor allem die Seele waschen und das beste Bad reinige die Seele.⁴²⁹ Eine ähnliche Position findet sich bei einem paganen Autor wie Epiktetos.⁴³⁰ Clemens konzediert aber auch, daß es zuweilen nötig sei, wegen des äußeren Schmutzes den Körper zu waschen.⁴³¹

⁴²⁴ Cypr. hab. virg. 19; 21.

⁴²⁵ Siehe Hegesipp bei Eus. hist. eccl. 2,23 (über den Herrenbruder Jakobus); Iren. haer. 3,3,4; Epiph. haer. 30,24 (beide Stellen über den Apostel Johannes); vgl. J. Jüthner, Bad, 1139.

⁴²⁶ Siehe etwa Pall. Laus. 1,2; 38,12 (Isidor und Evagrius badeten nie); 21 (Baden und Waschen im Krankheitsfall); 55 (Waschen der Hände und Füße wegen großer Hitze – zur Abkühlung – wird getadelt); in der Folge dieser Askese wurde Hieronymus zum vielleicht „feurigsten Stürmer gegen das Bad“; vgl. J. Zellinger, Bad, 47–67, zu Hieronymus 57–62, das Zitat 57; J. Jüthner, Bad, 1139–1142.

⁴²⁷ Eus. hist. eccl. 5,1,5 (Christen werden bei den Verfolgungen von Lugdunum und Vienna u. a. aus den Bädern ausgesperrt); Tert. paen. 11,3; cor. 3,3 (nach der Taufe eine Woche Verzicht auf das Bad); ieun. 1,4 (Bestandteil der Xerophagien); Cypr. laps. 30,1 (es büße nicht, wer die Bäder besuche); vgl. J. Zellinger, Bad, 84–92; J. Jüthner, Bad, 1139.

⁴²⁸ Siehe dazu unten 5.1.

⁴²⁹ Clem. Alex. paed. 3,47,4; 3,48,2; in 3,48,1 zitiert Clemens Mt 23,25f., wo es von den Pharisäern heißt, sie reinigten nur das Äußere, innen seien sie aber voll Unrat. Damit reißt er diesen Vorwurf aus seinem religiösen Zusammenhang und stellt ihn in einen hygienischen Kontext.

⁴³⁰ Siehe etwa Epikt. diss. 4,11,4f. („Die erste und vornehmste Reinheit sowohl als Unreinheit ist nun die der Seele“).

⁴³¹ Clem. Alex. paed. 3,47,4; im *Protreptikos* macht er sich sogar über Götzenpriester lustig, deren Haare und Kleidung schmutzig seien, die nie ein Bad besuchten und ungeschnittene Fingernägel hätten (protr. 91,1), dabei spielen nicht nur Fragen der Hygiene eine Rolle, sondern auch die polemische Ablehnung nichtchristlicher Kulte.

Die Betonung der Priorität der seelischen Reinigung schwächt die Akzeptanz körperlicher Reinigung keineswegs ab, macht aber deutlich, daß diese – auch wenn sie eine Notwendigkeit darstellt – nicht vorrangiges Ziel christlichen Lebens sein kann: Die Äußerungen über die Sorge für den Körper bleiben auch hier in den größeren Rahmen der clementinischen Anthropologie eingeordnet.

Der Besuch des Bades ist in Clemens' Augen in verschiedener Hinsicht bedenklich. Am schwersten wiegt dabei die Nacktheit im Bad in Verbindung mit dem gemeinsamen Besuch der Bäder durch Männer und Frauen. Neben diesem Gesichtspunkt, der noch eingehender zu betrachten sein wird,⁴³² argumentiert Clemens aber auch auf der Ebene der Gesundheit. Damit steht er eindeutig in paganer Tradition, in der das Bad seit den Schriften des *Corpus Hippocraticum* Gegenstand der medizinischen Reflexion gewesen und unter dem Gesichtspunkt einer gesunden Lebensweise betrachtet worden ist⁴³³ – während in den homerischen Epen bei den zahlreichen Schilderungen von Bädern nicht gesundheitliche, sondern rituelle und soziale Zwecke sowie das persönliche Wohlbefinden im Vordergrund stehen.⁴³⁴ In der hippokratischen Diätetik finden sich Anweisungen für die Verwendung von Bädern entsprechend der Jahreszeit und der körperlichen Konstitution, der Besuch des Bades wird bei bestimmten Krankheiten aber abgelehnt.⁴³⁵ In der vorbeugenden Diätetik des Diokles von Karystos spielen Körperpflege und Bad eine wichtige Rolle, ebenso auch bei Galenos.⁴³⁶

Außer zum Zweck der Gesundheitsprophylaxe wurde das Bad auch als Therapie für Kranke empfohlen.⁴³⁷ Vor allem die Schriften von Celsus und Galenos vermittelten den Römern die Ansichten der hippokratischen Medizin und der hellenistischen Ärzte über den Nutzen der Bäder. Für Celsus stellte der Ende des 2. und Anfang des 1. Jhs. v. Chr. in Rom praktizierende Arzt Asklepiades von Bithynien eine wichtige Quelle dar.⁴³⁸ Wie dieser empfahl Celsus häufig Bäder aus medizinischen Gründen und unterschied zwischen Anwendungen für Kranke und solchen für Rekonvaleszen-

⁴³² Siehe dazu unten 5.4.2.

⁴³³ Vgl. M.-T. Fontanille, *Les bains*; R. Jackson, *Waters*; ders., *Doctors*, 48–50; F. Yegül, *Baths*, 352–355; L. Villard, *Le bain*; G. G. Fagan, *Bathing*, 85–103.

⁴³⁴ Vgl. G. Wöhrle, *Studien*, 26f.

⁴³⁵ Hippokr. *De victu* 1,35; 2,57; 3,68; 3,70; 3,72f.; 3,75–77; 3,82f.; *De victu salubri* 3f.; vgl. G. Wöhrle, *Studien*, 82; F. Yegül, *Baths*, 353.

⁴³⁶ Siehe Diokles fr. 141, 5f. Wellmann=CMG 6.2.2, 141; 12–14=142; 22=143 (morgens Zähne putzen, Gesicht waschen sowie Gesicht und Kopf salben, täglich je einmal vormittags und einmal nachmittags ins Bad gehen); Gal. *De sanitate tuenda* 3,4.

⁴³⁷ Siehe etwa Plat. *leg.* 760c–d (Bäder heilten die Erkrankten).

⁴³⁸ Auch als Asklepiades von Prusa bezeichnet. Der ältere Plinius äußerte sich wenig schmeichelhaft über den ehemaligen Rhetoriklehrer Asklepiades (Plin. *nat.* 26,12–17); zu Asklepiades vgl. J. T. Vallance, *System*.

ten, bevorzugte aber anders als Asklepiades warme statt kalter Bäder.⁴³⁹ Bei ihm konnte das Bad auch der Erwärmung, Stärkung und Erholung sowie der diätetischen Prophylaxe dienen.⁴⁴⁰ Auch bei Galenos finden sich detaillierte Anweisungen für Bäder zu therapeutischen Zwecken.⁴⁴¹

Neben diesen im engeren Sinne therapeutischen Anwendungen und neben der Empfehlung von Bädern zum Zwecke der Prophylaxe war auch die Kenntnis ihres körperlichen Nutzens weit verbreitet. Die Schilderung in den *Metamorphosen* des Apuleius (um 170 n. Chr.) verdeutlicht, daß die erholende und stärkende Wirkung des Bades, die auch Celsus anspricht, allgemein bekannt gewesen ist.⁴⁴² Überhaupt gibt es nicht nur in der medizinischen Fachliteratur, sondern auch in der sonstigen literarischen Überlieferung viele Hinweise auf die gesundheitsförderliche Wirkung von Bädern.⁴⁴³ Die Annahme positiver gesundheitlicher Auswirkungen des Bades drückt sich auch in dem traditionellen Wunsch aus, den man denjenigen zurief, die aus dem Bad zurückkamen: „Das Bad möge dir wohl bekommen.“⁴⁴⁴ Die Verbindung des Bades mit Gesundheit und Medizin ist darüber hinaus anhand der Ausstattung von Bädern mit Skulpturen der Götter Asklepios und Hygieia erkennbar.⁴⁴⁵ Auch die Anwesenheit

⁴³⁹ Seine Empfehlung kalter Bäder trug Asklepiades einen Beinamen als Verschreiber kalten Wassers ein (Plin. nat. 26,14); zu seinem Beitrag zur antiken Balneologie bzw. Hydrotherapie vgl. G. G. Fagan, *Bathing*, 93–103; er gilt auch als Erfinder des sog. Schwebebades; Antonius Musa, einer von Asklepiades' Nachfolgern, heilte Augustus durch die Anwendung kalter statt der üblichen warmen Umschläge (Suet. Aug. 81,1; siehe auch Hor. epist. 1,15,2–5); zu Celsus siehe etwa Cels. artes 2,17,2–7; 3,22,6f.; vgl. R. Jackson, *Waters*, 3f.; F. Yegül, *Baths*, 353f.; G. G. Fagan, *Bathing*, 86 Anm. 7.

⁴⁴⁰ Siehe Cels. artes 1,3,4f.; 1,3,9f.; vgl. G. G. Fagan, *Bathing*, 87; für Griechenland vgl. R. Ginouvès, *Balaneutiké*, 228f.

⁴⁴¹ Gal. *De methodo medendi* 10,10 (=10, 723–726 Kühn); vgl. W. Heinz, *Balneologie*, 2412–2415; eine Aufstellung der bei Oreibasios durch Bäder therapierte Krankheiten und Beschwerden findet sich bei M.-T. Fontanille, *Les Bains*, 126; ähnliche therapeutische Wirkung wie den Bädern wurde auch den Thermalquellen zugeschrieben, die etwa Vitruvius und der ältere Plinius beschrieben: vgl. R. Jackson, *Waters*, 4f.

⁴⁴² Apul. met. 1,23; 5,15 (nach einer Reise); 8,7 (gegen Schwächung durch Trauer).

⁴⁴³ Siehe etwa Mart. 2,40,7; Plin. epist. 7,21,3 (Bäder bekommen Plinius bei einem Augenleiden); Sen. epist. 15,3 (starkes Schwitzen – in Bad bzw. Schwitzbad – als Lebensweise eines Magenkranken); 22,1 (Zeitpunkt des Bades durch Arzt bestimmt); 95,22 (Bade- und Schwitzkuren gegen Krankheiten); SHA Hadr. 22,7 (vor der achten Stunde durften in öffentlichen Bädern nur Kranke baden); zum „medizinischen Bäderlob“ in der Dichtung vgl. S. Busch, *Versus balnearum*, 552–554.

⁴⁴⁴ *Salvum lotum* (scil. *te esse optamus*); auch inschriftlich bezeugt (CIL 5, 4500=ILS 5725: auf einem Mosaikfußboden in Brescia, dort auch *bene lava* und *salvus laves*); dieser Wunsch erscheint verzerrt im Martyrium der Perpetua und Felicitas: Den Blutüberströmten ruft das Publikum zweimal *salvum lotum* zu (M. Perp. 21). Der sich darin ausdrückende Zynismus setzt die allgemeine Bekanntheit des Wunsches voraus.

⁴⁴⁵ Vgl. H. Manderscheid, *Skulpturenausstattung*, 31; H. Sobel, *Hygieia*, 62–64.

von Ärzten im Bad ist hier zu nennen, obgleich deren Behandlungsräume archäologisch kaum nachweisbar sind. Möglicherweise ist in dem Fund medizinischer Werkzeuge im Legionsbad von Xanten ein Indiz dafür zu sehen, daß sogar chirurgische Eingriffe in Bädern vorgenommen worden sind.⁴⁴⁶ All dies zeigt deutlich, wie sehr das Wissen um den Zusammenhang von Bädern, Gesundheit und Wohlbefinden zum Gemeingut nicht nur von Ärzten, sondern auch von Autoren sowie von gebildeter und weniger gebildeter Bevölkerung gehörte.⁴⁴⁷

Dieser vielfältig nachzuweisende Zusammenhang von Bad und Gesundheit wird bei Clemens thematisiert, wenn er die vier möglichen Gründe für einen Besuch des Bades aufzählt,

„nämlich entweder der Reinlichkeit wegen oder wegen der Erwärmung oder wegen der Gesundheit oder schließlich wegen der damit verbundenen Lust. Der Lust wegen zu baden, soll man unterlassen; denn die schamlose Lust muß man gänzlich ausrotten. Dagegen sollen Frauen Bäder nehmen zum Zweck der Reinigung und wegen der Gesundheit, Männer aber nur wegen der Gesundheit. Überflüssig ist das Bad der Erwärmung wegen, da es auch auf andere Weise möglich ist, eine infolge von Kälte eingetretene Erschöpfung zu beseitigen.“⁴⁴⁸

Das Bad als Mittel der Körperpflege ist also überhaupt nur wegen der Reinigung des Körpers und wegen der Aufrechterhaltung der Gesundheit erlaubt. Während Frauen sich im Bad reinigen durften, sollten Männer die Reinigung ihres Körpers besser auf andere, weniger komfortable Weise vornehmen. Clemens bemerkt einmal: „Für das fleischliche Bad des Körpers genügt auch Wasser allein, wie es so oft auf dem Lande geschieht, wo es kein Bad gibt.“⁴⁴⁹ Ganz sicher ist hiermit vor allem der häusliche Gebrauch von kaltem Wasser für die Körperwäsche gemeint. Sich im eigenen Haus zu reinigen, war trotz der weiten Verbreitung der Thermen keineswegs ungewöhnlich, wenn es sich um wohlhabende Familien handelte. Zumindest waren die entsprechenden Einrichtungen vorhanden. Das galt nicht nur dann, wenn man sich wie der über immensen Reichtum verfügende jüngere Plinius auf seinen Landgütern luxuriöser Bäder erfreuen konnte.⁴⁵⁰ Denn auch Galenos konnte bei seinen wohlhabenden Adressaten eigene Bäder voraussetzen.⁴⁵¹ Wenn Clemens auf die ländliche Praxis der Waschung hinweist, hat er natürlich nicht kostbare Bäder auf Landgütern vor Augen, sondern er verweist vielmehr implizit auf die lobenswerte Einfachheit des ländlichen Lebens, wie dies bereits Seneca in seiner Beschreibung des scipionischen Badehauses

⁴⁴⁶ E. Künzl, Operationsräume; F. Yegül, Baths, 355; G. G. Fagan, Bathing, 88–93; zur Alltagspraxis der Ärzte vgl. allg. F. Steger, Asklepiosmedizin, 44–69.

⁴⁴⁷ Vgl. G. G. Fagan, Bathing, 87f.

⁴⁴⁸ Clem. Alex. paed. 3,46,1f.; die Ausführungen über das Bad bei A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 40f., beschränken sich weitestgehend auf ein Zitat von 3,46,1–4.

⁴⁴⁹ Clem. Alex. paed. 3,48,3; vgl. Ginouvès, Balaneutiké, 228f.

⁴⁵⁰ Siehe Plin. epist. 2,17,11 (Laurentinum); 5,6,24–26 (Villa in Tusciens).

⁴⁵¹ Gal. De sanitate tuenda 1,10.

getan hat.⁴⁵² Auf den eingeschränkten Komfort einfacher Bäder spielt möglicherweise auch die Bemerkung an, daß Jünglinge und Männer besser in das Gymnasion als in das Bad gehen sollten.⁴⁵³ Clemens' Anweisungen richten sich also nicht gegen den Körper und dessen Reinigung, sondern gegen die Gefahren, die mit dem Besuch des Bades verbunden sind: gesundheitliche Gefahren, die Hingabe an Lust und Genuß sowie das gemeinsame Bad mit Frauen. Aus reinem Vergnügen zu baden, ist daher nicht gestattet. Die Ablehnung des Badbesuches der Lust wegen erinnert an Seneca, demzufolge das Bad zum Gebrauch (*usus*) und nicht zum Genuß (*oblectatio*) gemacht sei.⁴⁵⁴ Wenn Clemens allerdings die Lust als schamlos (*ἀναίσχυντος*) charakterisiert, scheint er damit weniger den körperlichen Genuß des Bades als vielmehr die dort übliche Nacktheit anzusprechen, die auch in den gemischten Bädern praktiziert worden ist.

Was die Frage der Erwärmung anbelangt, so muß daran erinnert werden, daß sich die Räume von Privathäusern nur in begrenztem Maße beheizen ließen. Vor diesem Hintergrund muß die Möglichkeit gesehen werden, in die gut geheizten Bäder⁴⁵⁵ zu gehen, um sich in der kalten Jahreszeit dort zu erwärmen.⁴⁵⁶ Zwar sieht Clemens auch für Alexandria die Notwendigkeit, den Körper nicht zu sehr auskühlen zu lassen – eine Notwendigkeit, die in den nördlichen Regionen des römischen Reiches sicherlich viel größer gewesen ist. Er fordert aber die Anwendung anderer Methoden der Erwärmung, die er nicht eingehender erläutert. Ob er etwa voraussetzt, seine Adressaten verfügten über die erforderlichen Mittel für Öfen und Brennmaterial, läßt sich nicht sagen. Dies ist allerdings durchaus möglich, denn es gibt eine vergleichbare Bemerkung zur Erwärmung in den *Gesundheitsvorschriften* Plutarchs. Dieser stellt dort fest, es sei bei körperlichem Wohlbefinden nicht nötig, in das Bad zu gehen, denn es gebe andere Methoden der Erwärmung. Dabei sei es besser, sich neben einem Feuer mit Öl

⁴⁵² Sen. epist. 86,4–13 (mit einer Gegenüberstellung der prächtigen Bäder der Gegenwart); gemeint ist P. Cornelius Scipio Africanus, gest. 183 v. Chr.; vgl. E. Brödner, *Thermen*, 46–48; zu Privatbädern v. a. der römischen Zeit ebd., 186–197; M. Weber, *Badekultur*, 100–117.

⁴⁵³ Clem. Alex. paed. 3,49,1; siehe oben 4.5.

⁴⁵⁴ Sen. epist. 51,6.

⁴⁵⁵ Die römischen Bäder unterschieden sich von den älteren griechischen u. a. in der Möglichkeit der komfortablen Erwärmung mittels Boden- und Wandbeheizung (*hypocaustum*), die im 2. Jh. v. Chr. erfunden wurde. Sie ermöglichte den Besuch der Bäder auch in der kalten Jahreszeit und trug wesentlich zur großen Popularität des römischen Badewesens bei; vgl. M. Weber, *Badekultur*, 47–51; I. Weiler, *Sport*, 261; zu den technischen Bedingungen der Beheizung ausführlich F. Yegül, *Baths*, 356–389.

⁴⁵⁶ Celsus empfiehlt das Bad, wenn man durchgefroren ist, und beschreibt, wie man dabei im einzelnen vorzugehen hat (Cels. artes 1,3,10); Tertullian erwähnt die Erhaltung der Körperwärme als Folge des Bades, und zwar im Zusammenhang mit den Saturnalien, d. h. im Dezember (Tert. apol. 42,4); zu Bädern als Orten der Erwärmung vgl. auch P. Veyne, *Römisches Reich*, 195.

massieren zu lassen, als sich durch die Sonne zu erwärmen, deren wärmende Wirkung nicht reguliert werden könne.⁴⁵⁷ Clemens vertritt hier also die gleiche Position wie Plutarch, indem er den Besuch des Bades allein zum Zweck der Erwärmung – also wenn gesundheitliche Indikationen fehlen – ablehnt. Damit ist aber nicht gemeint, daß nur Kranke baden dürften. Dagegen findet sich bei Clemens eine eigene Note, wenn er die Anweisungen nach den Geschlechtern spezifiziert und auch die Lust als mögliches Motiv erläutert. Bei Clemens kommt gegenüber Plutarch außerdem noch hinzu, daß er im Sinne der Selbsttätigkeit empfiehlt, sich nicht einfach nur massieren zu lassen, sondern sich gegenseitig zu massieren.⁴⁵⁸

Beim Besuch des Bades muß man sich Clemens zufolge auch vor den damit verbundenen Gefahren schützen. Diese machen eine restriktive Reglementierung notwendig. Daher dürfe man nicht jederzeit baden, fortwährend, zu lange oder mehrmals täglich.⁴⁵⁹ Seine Aufmerksamkeit für Dauer und Häufigkeit des Bades teilt Clemens mit zahlreichen anderen antiken Autoren. Gerade die Häufigkeit des Bades konnte als Merkmal für den Charakter eines einzelnen Menschen oder gleich einer ganzen Epoche herangezogen werden.⁴⁶⁰ Anders als bei Diokles empfohlen,⁴⁶¹ wurde dabei aber ein Besuch des Bades mehrmals an einem Tag zumeist abgelehnt.⁴⁶²

Die größte gesundheitliche Gefahr scheint in den Augen von Clemens die Schwächung und vorzeitige Alterung des Körpers zu sein: „Der fortwährende Gebrauch von Bädern schwächt die Kraft und läßt die natürliche Frische erschaffen, und oft führt er auch Erschöpfung und Ohnmacht herbei“. ⁴⁶³ Warme Bäder ließen den Körper schneller einschrumpfen und vorzeitig altern, da das Fleisch erweicht werde. Dies sei der Grund, warum die Bäder früher auch „Menschenwalkereien“ (ἀνθρωπογναφεῖα) genannt worden seien.⁴⁶⁴ Daher bezeichnet es Clemens mit ähnlichen Worten wie

⁴⁵⁷ Plut. mor. 131d=De tuenda sanitate praecepta 17.

⁴⁵⁸ Clem. Alex. paed. 3,52,1.

⁴⁵⁹ Clem. Alex. paed. 3,47,1f.

⁴⁶⁰ So etwa bei Sen. epist. 86,12 (früheres Ideal war es, sich täglich Arme und Beine zu waschen, ein Vollbad aber nur an Markttagen zu nehmen); wiederkehrendes Thema in der *Historia Augusta*: siehe SHA Comm. 11,5 (der maßlose Commodus ging sieben- bis achtmal täglich ins Bad, wo er sogar speiste); SHA Gall. 17,4 (der ebenfalls maßlose und schwelgerische Princeps Gallienus badete im Sommer sechs- bis siebenmal, im Winter zwei- bis dreimal täglich); SHA Gord. 6,6 (der eigentlich als maßvoll geltende ältere Gordian badete im Sommer vier- bis fünfmal, im Winter zweimal täglich); vgl. E. Merten, Bäder, 114–117; der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet, daß christliche Bischöfe für den mehrmaligen täglichen Besuch des Bades kritisiert worden sind (Sokr. 6,22).

⁴⁶¹ Siehe Diokles fr. 141, 12–14 Wellmann=CMG 6.2.2, 142; 22=143.

⁴⁶² Siehe Suet. gramm. 23,5 (häufiger als einmal am Tag sei *luxuria*).

⁴⁶³ Clem. Alex. paed. 3,46,2.

⁴⁶⁴ Clem. Alex. paed. 3,46,4; vgl. Tert. apol. 42,4 (Erstarren und Erbleichen als Folge des Bades); Hippokr. De victu 2,57 (zu den Wirkungen warmer und kalter Bäder); Gal. De methodo medendi 10,10 (=10, 708ff. Kühn).

Plutarch als erforderlich, nach dem warmen Bad in kaltes Wasser einzutauchen.⁴⁶⁵ Er verdeutlicht damit zugleich, daß das warme Bad nicht grundsätzlich abgelehnt wird, auch wenn es nicht dem Zweck der Erwärmung dienen soll.⁴⁶⁶

Clemens teilt seine gesundheitlich begründete Skepsis gegenüber dem Bad mit anderen Autoren. Eine Gefährdung durch unmäßigen Besuch des Bades wurde sowohl von medizinischen als auch anderen Autoren gesehen.⁴⁶⁷ In der *Historia Augusta* wird ganz deutlich eine Verbindung hergestellt zwischen der Häufigkeit des Bades und der Gesundheit im Alter: Von dem Princeps Tacitus heißt es: „Er badete nur selten; um so rüstiger blieb er im Alter.“⁴⁶⁸ Daneben stellte auch die Unzeitigkeit des Badbesuches eine Gefahr dar. Wenn Clemens fordert, nicht jederzeit zu baden, so klingt dabei Plutarchs Bemerkung an, ein unzeitiges Bad habe – ebenso wie kalte Getränke oder gesellschaftlicher Umgang (συμπεριφορά) – durch seine negativen gesundheitlichen Folgen manche Genüsse verdorben.⁴⁶⁹ Plutarch verwies dabei auch auf die Tödlichkeit manches Badbesuches und nannte als Beispiel Princeps Titus.⁴⁷⁰ Und an anderer Stelle bemerkte er, für den bereits angeschlagenen Körper führe der Besuch des Bades zu einer weiteren Schwächung.⁴⁷¹

Besondere Beachtung fand die Frage warmer Bäder. In der medizinischen Diskussion wurden sie unterschiedlich bewertet, in der moralischen Betrachtung seit klassisch-athenischer Zeit als verweichlichend kritisiert.⁴⁷² Nicht nur bei Stoikern und

⁴⁶⁵ Clem. Alex. paed. 3,46,4; siehe Plut. symp. 8,9, 734a.

⁴⁶⁶ Erklärt werden die möglichen negativen Folgen für den Körper übrigens damit, daß dieser auch über die Haut Wasser aufnehme (Clem. Alex. Paed. 3,46,3).

⁴⁶⁷ Siehe etwa Sen. dial. 6,22,6 (Bad schwäche); Suet. Aug. 82,2 (aus Rücksicht auf seine schwache Konstitution habe Augustus nur selten gebadet); Plin. nat. 29,26 (in einer Invektive gegen die sittenverderbende Diätetik der Gesunden); Plut. mor. 69b (kein Gesunder sei unfreundlich gegenüber einem Freund, der ihn vor zu häufigen Bädern warne); vgl. G. G. Fagan, *Bathing*, 87f.

⁴⁶⁸ SHA Tac. 11,3.

⁴⁶⁹ Plut. mor. 126f=De tuenda sanitate praecepta 9.

⁴⁷⁰ Plut. mor. 123d=De tuenda sanitate praecepta 3; zwar wurde über eine Mitschuld Domitians am Tode seines Bruders gemunkelt, ein Bad als Ursache oder Auslöser des Todes wird aber in der erhaltenen Überlieferung sonst nicht erwähnt; zum Tod des Princeps vgl. R. Weynand, Art. Flavius 207, in: RE 6.2 (1909), 2695–2729, hier 2722.

⁴⁷¹ Plut. mor. 128d–e=De tuenda sanitate praecepta 12.

⁴⁷² Siehe Aristoph. Nub. 1044–1046 (warme Bäder machten aus Männern Memmen); der Vorwurf hielt sich auch in römischer Zeit: siehe etwa Liv. 23,18,12 (Hannibals Soldaten seien im Winterlager unter anderem wegen der Bäder verweichlicht); Plut. mor. 785f–786a (Pompeius' Kritik am alten Lucullus); Plut. Lykurgos 10 (über Sparta); Cass. Dio 27,94,2 (die Kimbern seien unter anderem deshalb verweichlicht, weil sie die kalten durch die warmen Bäder ersetzt hätten); 62,6,4; SHA Avid. 5,5; 5,11 (Warmbäder werden für Soldaten abgelehnt); SHA Car. 17,4f. (Warmbad gilt als unmännlich); SHA Alex. 30,4 (Alexander Severus ging selten oder nie ins Warmbad); Agathinus bei Oreibasios 10,7 (=CMG

Kynikern wurden sie abgelehnt.⁴⁷³ Das warme Bad zählte neben Weingenuß und Geschlechtsverkehr (*balnea, vina, venus*) zu jenen drei Dingen, vor denen Ärzte ihre Patienten warnen konnten.⁴⁷⁴ Bei Hippokrates hing die empfohlene Temperatur des Bades dagegen mit dem Ausgleich der Elementarqualitäten (hier kamen nur warm und kalt in Frage) zusammen. Daher konnte Diokles für ältere und schwächere Menschen, deren Körpertemperatur gemeinhin als kühl betrachtet wurde, das warme Bad empfehlen, während jüngere und kräftige Männer ein kaltes Bad nehmen sollten.⁴⁷⁵ Plutarch widmete den Bädern in seinen *Gesundheitsvorschriften* einige Sätze, in denen er aus gesundheitlichen Gründen gerade das warme Bad dem kalten vorzog.⁴⁷⁶ Galenos schließlich beschrieb, wie junge Erwachsene ab etwa 25 Jahren – jedoch nicht früher – an das Bad im kalten Wasser gewöhnt werden sollten.⁴⁷⁷

Allerdings durfte das Bad auch keineswegs zu heiß sein. Seneca spricht davon, daß die besonders hohen Wassertemperaturen, die erst kürzlich eingeführt worden seien, ein Brand zu sein schienen, der als Strafe für Sklaven geeignet sei.⁴⁷⁸ Auf die gleichen hohen Temperaturen spielt Galenos an, indem er die Unsitte anprangert, sich im Bad „garkochen zu lassen“.⁴⁷⁹ Plutarch bringt die hohen Temperaturen in den Bädern, die eine Generation vor ihm noch unüblich gewesen seien, ausdrücklich mit der Entstehung von Krankheiten in Verbindung.⁴⁸⁰ Vielleicht sind es eben diese Heißbäder, von denen in dem satirischen Roman *Satyricon* des Petronius Arbiter (gestorben 66 n. Chr.) die Rede ist. Dort erzählt der ungebildete Freigelassene Seleucus, er verzichte auf den täglichen Besuch des Bades – aber nicht etwa aus Mäßigung: Das „Geplantsche ist nämlich die reinste Walkerei, das Wasser hat Zähne, und jeden Tag wird unser Herz schwächer.“⁴⁸¹ In dieser Schrift werden weniger die Gefahren des Bades an sich angesprochen als vielmehr jene zu heißen Bäder und einer unmäßigen Badepraxis. Wenn auf diese Weise noch ein Hinweis auf die mangelnde Hygiene des Aufsteigers gegeben wird, der sich nicht täglich reinigt, so liegt dies ganz im Interesse

6.1.2, 49–53); heute wird dieser Vorwurf mit dem Wort „Warmduscher“ ausgedrückt, ohne daß man hierbei Kenntnis des Aristophanes oder der antiken Litaratur voraussetzen kann.

⁴⁷³ Siehe Sen. epist. 83,2 (früher habe Seneca nur kalt gebadet – im höheren Alter badet er also augenscheinlich warm); 108,16 (Verzicht auf warmes Bad); Epikt. diss. 4,11,19 (offensichtlich bei einigen Zuhörern des Epiktetos); zu den Kynikern vgl. J. Jüthner, Bad, 1136.

⁴⁷⁴ Vgl. J. Jüthner, Bad, 1138; auch inschriftlich bezeugt (CIL 6, 15258; CIL 3, 12274=ILS 8157: *Balnea vina Venus corrumpunt corpora nostra. Set vitam faciunt b.[alnea] v.[ina] V.[enus]*); vgl. F. Yegül, Baths, 40.

⁴⁷⁵ Diokles fr. 141, 22 Wellmann=CMG 6.2.2, 143.

⁴⁷⁶ Plut. mor. 131b–d=De tuenda sanitate praecepta 17.

⁴⁷⁷ Gal. De sanitate tuenda 3,4.

⁴⁷⁸ Sen. epist. 86,10f.; siehe auch Anth. Gr. 11,411 (Epigramm auf ein zu heißes Bad als ein Scheiterhaufen); vgl. dazu S. Busch, Versus, 452–454.

⁴⁷⁹ Gal. De sanitate tuenda 3,4.

⁴⁸⁰ Plut. symp. 8,9, 734a–b.

⁴⁸¹ Petron. 42,2.

des Autors. Er verdeutlicht zugleich, daß die Annahme schädlicher Auswirkungen eines zu heißen Bades allgemein verbreitet gewesen sein dürfte.⁴⁸²

In der Anwendung der Bäder bedarf es also einer Abwägung zwischen körperlichem Nutzen und Schaden. Dies sieht auch Clemens so, der daher bemerkt, man dürfe nicht immer baden (etwa nicht mit leerem oder vollem Magen), sondern müsse Rücksicht nehmen auf Beschaffenheit beziehungsweise Alter des Körpers (σώματος ηλικία).⁴⁸³ Mit dieser Forderung entspricht er einem Grundsatz der antiken Diätetik als Lebensregel für Gesunde, daß nämlich das Verhalten den individuellen Erfordernissen des einzelnen etwa im Hinblick auf Tätigkeiten, Alter, Konstitution und natürlich Geschlecht entsprechen müsse.⁴⁸⁴ Die Warnung vor einem Bad mit vollem Magen findet übrigens eine drastische Illustration bei zwei Satirikern. Iuvenalis bezeichnet es als gerechtes Schicksal des reichen Prassers, der seinen Klienten nichts gönne, sich selbst aber den Bauch vollschlage, wenn er mit einem unverdauten Pfau im Magen im Bad vom Schlag getroffen wird.⁴⁸⁵ Und bei Persius (34–62 n. Chr.) wird nicht nur der Tod im Bad nach vorangegangener Völlerei beschrieben, sondern auch gleich noch Aufbahrung und Beerdigung.⁴⁸⁶

4.6.2. Körperpflege

Die Einsalbung mit Olivenöl oder anderen Ölen, die mit Duftstoffen versetzt sein konnten, gehörte aufs Engste mit dem Besuch des Bades zusammen. Ebenso wenig wie letzteres wird auch der Gebrauch von Salböl bei Clemens abgelehnt. Auf die Salbung beim Badbesuch wird nur angespielt,⁴⁸⁷ aber gerade dadurch wird deutlich, daß Clemens sie nicht in Frage stellt. Er bemerkt aber an anderer Stelle, daß Männer zum Einfetten und Entspannen nur einfaches Olivenöl verwenden sollten.⁴⁸⁸ Clemens genügt damit durchaus den Maßstäben der antiken Reinlichkeit, denen zufolge man als schmutzig galt, wenn man ungesalbt war. Der Verzicht auf Duftstoffe bei Christen wird auch durch den *Octavius* des Minucius Felix (verfaßt zwischen 197 und

⁴⁸² Zur Wassertemperatur insbesondere in späteren Zeiten vgl. E. W. Merten, Bäder, 101–113.

⁴⁸³ Clem. Alex. paed. 3,47,1; ηλικία bedeutet zunächst „Lebensalter“, kann in Verbindung mit σώμα aber auch „Wuchs“ heißen.

⁴⁸⁴ Vgl. mit Blick auf die Ernährung I. Mazzini, L'alimentation, 258f.

⁴⁸⁵ Iuv. 1,139–146.

⁴⁸⁶ Pers. 3,98–106.

⁴⁸⁷ Clem. Alex. Paed. 3,52,1.

⁴⁸⁸ Clem. Alex. paed. 2,67,2; die Notwendigkeit von Öl zur Überdeckung von Körpergerüchen wird dort allerdings in Frage gestellt; Clemens zufolge halte insbesondere Myrtenöl die Ausdünstungen des Körpers zurück; siehe auch Plin. nat. 23,87 (heilende Wirkungen des Myrtenöls, es helfe aber auch gegen unangenehmen Körpergeruch); 23,159–166 (Wirkungen der Myrte).

250 n. Chr.) bezeugt, so daß es sich um eine verbreitete Einstellung gehandelt haben dürfte.⁴⁸⁹ Damit entsprachen beide Autoren einer Haltung, die das Einfache dem Aufwendigen sowie das Billige dem Teuren vorzog und die sich auch bei paganen Schriftstellern finden läßt, die aber auf unterschiedliche Weisen begründet worden ist: Sokrates etwa lehnte den Gebrauch von Parfüm durch Männer als weibliches Verhalten ab. Männer sollten viel eher nach dem Öl und Schweiß der Gymnasien riechen.⁴⁹⁰ Dem heutigen Verständnis von Hygiene kommt Seneca da etwas näher, der Duftstoffe mit der Begründung ablehnte, „der beste Körpergeruch ist gar keiner“.⁴⁹¹

Allerdings steht Clemens der Verwendung von Salben insgesamt skeptisch gegenüber, wie er in einem eigenen Kapitel ausführlich darlegt. Die dabei gemeinten Salben gehörten aber nicht im engeren Sinne zur Körperpflege. Ihre Verwendung war vielmehr traditioneller Bestandteil des Symposions.⁴⁹² Das war auch Clemens bewußt: Einerseits wird das durch den Ort des entsprechenden Kapitels im *Paidagogos* erkennbar: Die Salben werden in jenem Teil des zweiten Buches thematisiert, der sich mit Gastmahl und Symposion beschäftigt.⁴⁹³ Andererseits zeigt sich dies auch in der Terminologie: Für die erlaubte Form der Salbung wird von einfachem Olivenöl (ἔλαιον) gesprochen, während an den nun zu betrachtenden Stellen von μύρον oder εὐωδία, also von wohlriechenden Salben und Parfüms die Rede ist. Es sind insbesondere die Düfte, die problematisch sind. Daher spielen in der Betrachtung aromatische Pflanzen eine wichtige Rolle.

Die kritische Betrachtung duftender Öle gilt aber nicht uneingeschränkt: Salben, die den Mann nicht betäubten, dürften durchaus von Frauen verwendet werden⁴⁹⁴ –

⁴⁸⁹ Min. Fel. 12,6 (der Heide Caecilius wirft dem Christen Octavius vor, Christen pflegten sich nicht mit wohlriechenden Düften); siehe auch 38,2 (obwohl sich Octavius auf diesen Vorwurf bezieht, erwähnt er den Verzicht auf Parfüm nicht).

⁴⁹⁰ Xen. symp. 2,3f.; zur Gefahr der Verweiblichung des Mannes siehe unten 5.1.3.

⁴⁹¹ Sen. epist. 108,16; siehe auch Plaut. Most. 273 (eine Frau duftete nur dann gut, wenn sie gar nicht duftete).

⁴⁹² Siehe etwa die erwähnte Stelle Xen. symp. 2,3; sehr ausführlich befaßt sich Athenaios mit diesem Thema, nachdem die Diener den Teilnehmern des *Gelehrtenmahles* Salben und Kränze hereingetragen haben (Athen. 15, 669c–692f); vgl. insgesamt M. Dayagi-Mendels, *Perfumes and Cosmetics in the Ancient World*. Ausstellungskatalog, Jerusalem 1989; P. Faure, *Magie der Düfte. Eine Kulturgeschichte der Wohlgerüche von den Pharaonen zu den Römern*, München ²1991; E. Paszthory, *Salben, Schminken und Parfüme im Altertum* (Zaberns Bildbände zur Archäologie 4), Mainz 1992; umfassend zum vielseitigen Gebrauch des Kranzes vgl. K. Baus, *Kranz*.

⁴⁹³ Es handelt sich um das achte Kapitel des zweiten Buches: „Ob man Salben und Kränze verwenden soll“. Die Kapitel 1–8 des zweiten Buches befassen sich mit dem Gastmahl, es schließt sich in Kapitel 9 und 10 das Verhalten in der Nacht an (Schlaf, Sexualität). Körperpflege und Leibesübungen sind dagegen erst Gegenstand des dritten Buches (Kapitel 5, 9 und 10), das heißt des folgenden Tages; zum Aufbau des *Paidagogos* siehe oben 2.2.1.

⁴⁹⁴ Clem. Alex. paed. 2,66,1; siehe auch 2,68,1.

ein Zugeständnis, das sich ähnlich bereits im *Symposion* Xenophons (etwa 430–etwa 354 v. Chr.) findet und bei Athenaios zitiert wird.⁴⁹⁵ Es ist aber nicht nur die mangelnde Schädlichkeit von Salben, sondern vor allem deren Nutzen, der Clemens dazu veranlaßt, die Verwendung bestimmter Salben zuzulassen: Es gebe nämlich Wohlgerüche, die das Nervensystem entspannten⁴⁹⁶ und positive gesundheitliche Auswirkungen hätten, wenn man sie maßvoll verwende. So könnten sie etwa gut für das Gehirn sein⁴⁹⁷ oder den Magen stärken.

„Wir dürfen nämlich den Gebrauch von Salben nicht ganz verwerfen, sondern müssen sie wie Heilmittel und Arzneien verwenden, um die ermattenden Kräfte neu zu beleben, und bei Schnupfen und Erkältungen oder Kränklichkeit.“⁴⁹⁸

Auch das Einreiben der Füße mit wärmenden oder kühlenden Salben könne sinnvoll sein.⁴⁹⁹ Daher werden an anderer Stelle Blumenöle, Salben und Räucherwerk nicht völlig verworfen, sondern dann zugelassen, wenn sie als Arzneimittel der Heilung dienen.⁵⁰⁰ Der Zusammenhang von Heilkunde und Salben wird auch durch die Wiedergabe eines Zitates aus Jesus Sirach hergestellt.⁵⁰¹ Obgleich sich Clemens zu Beginn des Kapitels gegen die Verwendung von Salben und Parfüms durch Männer gewandt und sie für Frauen nur eingeschränkt zugelassen hatte, dürfte die medizinisch begründete Verwendung von Salben als Heilmittel sowohl für Männer als auch für Frauen gelten.⁵⁰²

Neben der Verwendung parfümierter Öle war es bei Symposien außerdem üblich, sich mit Blumen zu bekränzen. Auch hierauf kommt Clemens im gleichen Kapitel zu sprechen und stützt sich dabei auf Annahmen der antiken Physiologie, wenn er auf die Lehre der Ärzte hinweist, das Gehirn sei kalt.⁵⁰³ Anders als Aristoteles, für den das kalte Gehirn dem Ausgleich der Wärme in der Herzregion dienen sollte,⁵⁰⁴ beruft sich

⁴⁹⁵ Xen. symp. 2,4; Athen. 15, 686e.

⁴⁹⁶ Clem. Alex. paed. 2,67,2.

⁴⁹⁷ Die Auswirkungen auf das Gehirn werden häufiger erwähnt (siehe auch Clem. Alex. paed. 2,68,2=Zitat Alexis, CAF 2, 368; 2,70,3; 2,71,5; 2,72,2).

⁴⁹⁸ Clem. Alex. paed. 2,68,2.

⁴⁹⁹ Clem. Alex. paed. 2,68,1–3.

⁵⁰⁰ Clem. Alex. paed. 2,76,1f.; zu den Wirkungen der einzelnen Öle (Lilien-, Narzissen-, Myrten- und Rosenöl) siehe auch 2,76,2.

⁵⁰¹ Clem. Alex. paed. 2,69,2 (Zitat Sir 38,1; 38,7)

⁵⁰² Clem. Alex. paed. 2,61,1; 2,64,1–2,66,1; zur Verwendung von Olivenöl in der antiken Medizin vgl. I. Mazzini, L'uso.

⁵⁰³ Clem. Alex. paed. 2,70,3; siehe auch 2,71,5; es war eine der Grundannahmen der antiken Physiologie, daß das Gehirn kalt sei: siehe Aristot. part. anim. 652a 28 (das Gehirn sei der kälteste – ψυχρότατος – Körperteil); Plin. nat. 11,133 (*frigidissimum*); Hippokr. De carn. 1,427; vgl. R. B. Onians, Origins, 120 Anm. 4; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 37; zum Kranz beim Symposium vgl. K. Baus, Kranz, 74–78, zu Clemens' Stellungnahme 38–42; 52f.; 80.

⁵⁰⁴ Aristot. part. anim. 652b 16–23.

Clemens auf Ärzte, denen zufolge das Gehirn erwärmt werden solle. Daher lehnt er die Verwendung bestimmter Blumenkränze aufgrund ihrer kühlenden Wirkung ab.⁵⁰⁵ Im einzelnen werden die schädlichen Effekte von Efeu, Nußbaum und Narzisse hervorgehoben.⁵⁰⁶ Manchen Blumen werden aber trotzdem positive gesundheitliche Auswirkungen nachgesagt: So könnten etwa Rosen und Veilchen Kopfschmerzen lindern oder gar beseitigen sowie Krokus und die Blüte der Alkanastaude ungestörten Schlaf bewirken. Auch erwärmten viele Blumen das Gehirn und bewirkten so die gesundheitlich vorteilhafte Verdünnung der „überflüssigen Säfte des Kopfes“.⁵⁰⁷

Die genannten Pflanzen erwähnt in weitgehend gleicher Reihenfolge wie Clemens und mit Übereinstimmungen im Wortlaut auch Plutarch in seinen *Tischgesprächen*.⁵⁰⁸ Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß die Diskussion dieser Düfte bei Plutarch im Zusammenhang mit deren Funktion und Auswirkungen beim Weinkonsum steht.⁵⁰⁹ Es ging ihm um die Frage, welche Mittel dazu dienen könnten, die schädlichen Auswirkungen des Weingenusses zu reduzieren oder ganz zu beseitigen. So bezeichnete es der Gesprächsteilnehmer Trypho als medizinisch sinnvoll, daß Dionysos den Gebrauch von Efeukränzen beim Symposion eingeführt habe, da durch deren Kälte die Wirkung des erwärmenden Weins auf den Kopf gemildert werde.⁵¹⁰ Die Gemeinsamkeiten scheinen auf eine gemeinsame Quelle oder sogar auf eine direkte Verwendung Plutarchs durch Clemens hinzuweisen. Die Veränderungen, die Clemens dabei vornahm, verwundern keineswegs: Da Clemens große Zurückhaltung beim Weingenuß empfahl, konnte ihm nichts daran gelegen sein, die Wirkungen eines übermäßigen Alkoholkonsums zu mildern. Darauf kommt er auch ausdrücklich zu sprechen, wenn er bei der Erörterung der Wirkungen einzelner Blumen anmerkt: „Uns aber ist es nicht nur nicht erlaubt, uns mit den anderen zu berauschen, sondern nicht einmal auch nur ein wenig betrunken zu werden.“⁵¹¹ Damit hätte er die Anwendung von Blumen, die bei Plutarch im Zusammenhang mit dem Symposion und dem in Clemens' Augen stets prekären Weingenuß stehen, behutsam in einen christlichen Kontext überführt, indem er zwar die medizinisch begründete Anwendung von Blumen- und Pflanzenölen aufgrund ihrer gesundheitlichen Auswirkungen zugelassen, aber vom Umfeld des Symposions und insbesondere des Weingenusses abgetrennt hätte. Clemens hatte also offensichtlich keine Schwierigkeiten damit, die Verwendung

⁵⁰⁵ Clem. Alex. paed. 2,70,3; 2,68,2; 2,71,1 (die Blume erzeugt ein Gefühl der Kälte).

⁵⁰⁶ Clem. Alex. paed. 2,71,3.

⁵⁰⁷ Clem. Alex. paed. 2,71,4f.; die Rede von den Säften fußt auf der hippokratischen Viersäftelehre und der daraus abgeleiteten Humoralpathologie.

⁵⁰⁸ Plut. symp. 3,1, 647a–c; weitgehend wörtliche Übereinstimmung findet sich zwischen Clem. Alex. paed. 2,71,5 und Plut. symp. 3,1, 648a über die Etymologie der Rose.

⁵⁰⁹ *Quaestio* 3,1 lautet: „Ob man Blumenkränze beim Trinken verwenden soll“.

⁵¹⁰ Plut. symp. 3,1, 647a; dagegen wird in *quaestio* 3,2 die Behauptung in Frage gestellt, Efeu habe eine kühlende Wirkung (3,2, 648b–649f); zum Efeukranz siehe auch Athen. 15, 675d.

⁵¹¹ Clem. Alex. paed. 2,71,4.

von Heilmitteln zu akzeptieren.⁵¹² Im Gegenteil, er verteidigt diese Heilmittel sogar gegen mögliche christliche Kritiker nicht nur durch medizinische, sondern auch durch religiöse Argumente: Denn er weist ausdrücklich darauf hin, daß die pflanzlichen Heilmittel von Gott zum rechten Gebrauch geschaffen worden seien.⁵¹³ Dies entspricht ganz seiner positiven Einstellung gegenüber der Gesundheit. Der Gebrauch von Kränzen wurde dagegen bei Clemens wie bei anderen Christen ganz abgelehnt. Clemens führte hierfür nicht nur medizinische Gründe an, sondern stellte die auch andernorts zu findende Verbindung der Blumenkränze zum paganen Kult her.⁵¹⁴

Neben Salben und Kränzen wird auch die Verwendung kosmetischer Mittel und Praktiken sehr kritisch betrachtet – nicht nur deswegen, weil man dann aussehe, als habe man Hautausschlag (ἐξάνθημα),⁵¹⁵ sondern weil sie tatsächlich schädlich seien und das mit giftigen Schminken bemalte Fleisch anfällig für Krankheiten machten.⁵¹⁶ Durch das Flechten der Haare würden diese ausgerissen,⁵¹⁷ und die Verwendung von Färbemitteln schädige das Haar.⁵¹⁸ Hier sind es nicht nur im engeren Sinne gesundheitliche Auswirkungen, welche zur Begründung herangezogen werden, sondern auch negative Folgen für den Körper. Was die Schädlichkeit von Haarfärbemitteln angeht – ein Argument, das sich auch bei Tertullian findet⁵¹⁹ –, so scheint Clemens auf Seifen anzuspielden, die man ursprünglich nur zum Färben verwandte und die erst bei Galenos als Reinigungsmittel für Körper und Kleidung bezeugt werden. Bemerkenswert ist, daß auch Ovid die Belastung des Haares durch Seifen beklagte.⁵²⁰ Beide Autoren kommen trotz unterschiedlicher Tendenzen – der eine als erotischer Dichter, der

⁵¹² Das bei Plutarch genannte Wort βάκκαρις, eine wohlriechende Pflanze (vgl. P. Wagler, Art. Βάκκαρις, in: RE 2.2 [1896], 2803f.) fehlt bei Clemens; ob damit eine Ablehnung dieser Salbe verbunden ist, ob sie bereits in der Vorlage des Clemens fehlte oder ob Clemens' Stillschweigen andere Gründe hat, läßt sich nicht feststellen.

⁵¹³ Clem. Alex. paed. 2,76,3.

⁵¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,72,2f.; 2,73,1f.; siehe auch Tert. cor. 7f.; 10; 12f.; vgl. K. Baus, Kranz, 52.

⁵¹⁵ Clem. Alex. paed. 3,71,3.

⁵¹⁶ Clem. Alex. paed. 3,6,3f.; siehe auch Tert. cult. fem. 2,6,1–3 (Feuchtigkeit der Farbstoffe schadet dem Gehirn, ebenso die zum Trocknen nötige Hitze); bei Xenophon wird die Ablehnung der Kosmetik dagegen nicht mit gesundheitlichen Auswirkungen begründet: Xen. oik. 10,1–9.

⁵¹⁷ Clem. Alex. paed. 3,62,3.

⁵¹⁸ Clem. Alex. paed. 2,69,4 (Salben zum Färben machen die Haare trocken und dadurch noch schneller grau); siehe auch Athen. 15, 692b–c=Aristot. fr. 235 Rose (laut Aristoteles bekämen jene, die Öle verwendeten, schneller graue Haare); vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 37.

⁵¹⁹ Tert. cult. fem. 2,6,1f. (schädlich für das Gehirn).

⁵²⁰ Siehe Plin. nat. 28,191 (Seife – *sapo* –, eine Mischung aus Asche und Talg, sei eine gallische Erfindung); Mart. 14,27 (Haarfärbemittel); Ov. am. 1,14 (Haarfärbemittel hätten die prachtvollen Haare einer Frau ausfallen lassen); zu Galenos vgl. M. Weber, Badekultur, 162f.

andere als christlicher Moralist – zu dem gleichen Ergebnis. Auch die Schädigung durch Schminken findet in der Literatur ihren Niederschlag: Insbesondere die gesundheitsschädlichen Effekte von Bleiweiß, das als Make-up einen blassen Teint bewirkte, werden bei Vitruvius (2. Hälfte des 1. Jhs. v. Chr.) und Celsus erwähnt, letzterer hatte sogar ein Mittel gegen die Folgen einer Vergiftung durch Bleiweiß parat.⁵²¹

Auffallend ist, daß bestimmte Praktiken der Körperpflege, die in der paganen Welt anscheinend verbreitet gewesen sind, bei Clemens keine Erwähnung finden. Hierzu gehören insbesondere Zahnpflege und Oralhygiene. Die Epigramme Martials und andere satirische Texte weisen immer wieder auf den häßlichen Anblick schlechter Zähne oder eines zahnlosen Mundes hin, der in der Antike aufgrund der beschränkten Möglichkeiten der Zahnmedizin weit verbreitet gewesen sein muß,⁵²² auch wenn eine zuckerfreie Ernährung in Teilen einen besseren Zustand der Zähne bewirkt haben mag, der sogar archäologisch bezeugt ist.⁵²³ Sie verdeutlichen so die Aufmerksamkeit, welche den Zähnen gewidmet werden konnte. Zur Vermeidung schlechter Zähne sollte regelmäßige Zahnpflege beitragen, bei der man sich unterschiedlicher Methoden und Mittel bediente.⁵²⁴ Zur Oralhygiene gehörten auch die Vermeidung von Mundgeruch etwa durch das Lutschen von Pastillen⁵²⁵ sowie die Benutzung von Zahnstochern.⁵²⁶

⁵²¹ Vitr. 8,6,10f. (im Zusammenhang mit Wasserrohren aus Blei); Cels. artes 5,27,12 (bei Bleiweißvergiftungen Malven- oder Walnußsaft mit Wein vermischt trinken); vgl. R. Jackson, *Doctors*, 54; vgl. insg. J. Niagru, *Lead*.

⁵²² Siehe etwa Mart. 2,41,5–7 (nicht lachen wegen schlechter Zähne); 5,43,1f. (eigene Zähne seien schwarz, gekaufte weiß); 6,74,4; Petron. 64,6 (der Favorit Trimalchios hat ganz verschmutzte Zähne); Theophr. char. 19,3 (schwarze zerfressene Zähne des Ekelhaften – *δοσχερός* –, der durch Vernachlässigung des Körpers gekennzeichnet ist).

⁵²³ Vgl. R. Jackson, *Doctors*, 119f.

⁵²⁴ Siehe Mart. 14,56 (Zahnputzmittel); Plin. nat. 36,156 (Zahnpulver aus Bimsstein); 28,178–182 (Zahnpulver aus verschiedenen Tierschen); Epikt. diss. 4,11,11 (Mundspülung); Catullus hielt auch extremere Mittel für möglich, um weiße Zähne zu bekommen (Catull. 37,20; 39,17–21: angeblich Urin als Zahnpflegemittel in Spanien); Galenos bietet eine Reihe von Rezepten für Zahnpulver in Gal. De compositione medicamentarum secundum locos 5,5 (=12, 884–893 Kühn); vgl. A. E. Singer/M. W. Singer, *Dentrifice*; R. Lentini, *Dentrifici*.

⁵²⁵ Siehe Mart. 1,87,1f. (eine Säuferin nimmt Pillen gegen den Geruch des Weines vom Vortag); Hor. sat. 1,2,27f.; 1,4,91f. (der elegante Rufillus lutscht Pastillen); Plin. nat. 20,263 (Distelsaft macht Mundgeruch angenehmer); 28,190 (Butter als Mittel gegen Mundgeruch);

⁵²⁶ Siehe Alki. 3,39; Mart. 6,74,4; 7,53,3 (als Bestandteil eines unbefriedigenden Saturnalien-geschenkes); 14,22 (Zahnstocher aus Mastix); Petron. 33,1 (der neureiche Trimalchio bedient sich in der Öffentlichkeit des Gastmahles eines silbernen Zahnstochers); zu Zahnstochern und Ohrlöffeln aus Silber und Bronze vgl. M. Martin, *Besteck*, 122–132 (dort auch kombinierte Geräte); siehe auch Bd. 2, Tafeln 27–36; sehr zurückhaltend zum Ausmaß der antiken Oralhygiene R. Jackson, *Doctors*, 55; vgl. insg. R. Lentini, *Dentrifici*.

Clemens befaßt sich erstaunlicherweise nicht ausdrücklich mit der Zahnpflege. Dort, wo er auf Praktiken der Oralhygiene – allerdings nicht als Aspekt der Körperpflege – hinzuweisen scheint, werden diese scharf abgelehnt: Das Stochern in den Zähnen wird als „schweinische Reizung“ bezeichnet, da es eine Vorstufe zügelloser Hurerei sei.⁵²⁷ Und das öffentliche Kauen von Mastix – das heißt des elastischen Harzes des Mastixstrauches (*Pistacia lentiscus*), das als eine Art Kaugummi der Zahnpflege und der Vermeidung von Mundgeruch diente – wird bei Clemens gleich zweimal erwähnt, einmal als Kennzeichen weibischer Männer, das andere Mal als Merkmal verführerischer Frauen. Beides wird selbstverständlich abgelehnt.⁵²⁸ Er erwähnt damit zwei typische Methoden der Oralhygiene, lehnt sie aber beide gleichermaßen ab.

Es scheint, als betrachte Clemens die Oralhygiene allein unter dem Aspekt der Verführung. Und in der Tat spielte sie in der Erörterung der Liebeskunst eine wichtige Rolle: Ovid forderte den Liebhaber auf, Mundgeruch zu vermeiden und darauf zu achten, daß die Zunge nicht belegt und die Zähne gepflegt seien.⁵²⁹ Mundgeruch konnte wie Achselschweiß als Hindernis der Verführung angesehen werden.⁵³⁰ Möglicherweise beruht also Clemens' Ablehnung der Oralhygiene darauf, dass sie seiner Ansicht nach in herausragender Weise sexuell konnotiert ist. Diese Sichtweise konnte ihn dazu veranlassen, die Zahnpflege völlig zu übergehen – ganz anders als der strenge Moralist Epiktetos, der ebensowenig wie Clemens im Verdacht übertriebener Leiblichkeit und sexueller Freizügigkeit steht. Denn Epiktetos sah die Oralhygiene sogar als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier an.⁵³¹ Die Zahnpflege war auch Gegenstand der diätetischen Normen des Diokles und konnte somit durchaus in heutigem Sinne als Bestandteil der Gesundheitsvorsorge betrachtet werden.⁵³² Aber offenbar konnten weder hygienische noch medizinische Erwägungen Clemens dazu verleiten, sich dem Gegenstand explizit zu widmen. Dies zeigt – sofern man seine Vernachlässigung des Themas als ein *bewußtes* Stillschweigen interpretieren kann –, daß die Furcht vor Verführung für Clemens gewichtiger war als Reinlichkeit oder

⁵²⁷ Clem. Alex. paed. 2,60,4 (das gilt bei Clemens auch für das Bohren in den Ohren und das künstliche Hervorrufen des Niesens).

⁵²⁸ Clem. Alex. paed. 3,15,1 (Zitat CAF 3, 470f.); 3,71,2; umschrieben findet sich Mastix auch bei Gregor von Nazianz, der ja zum Teil vom *Paidagogos* abhängig ist: Greg. Naz. Putzkunst=carm. 1,2,29, 243f. („Du sollst nicht im Mund die nie gegessene Speise weichkauen mit hin und her mahlendem Kiefer“); zu Mastix vgl. A. Steier, Art. Mastix, in: RE 14.2 (1930), 2168–2175.

⁵²⁹ Ov. ars 1,514; 1,521; 3,197f.; 3,216; 3,277.

⁵³⁰ Petron. 128,1.

⁵³¹ Epikt. diss. 4,11,11.

⁵³² Diokles fr. 141, 5 Wellmann=CMG 6.2.2, 141 (Zahnpflege mit Fingern und zerriebener Minze).

Gesundheitsprophylaxe.⁵³³ Damit ist das Thema der Verführung mit Hilfe des Körpers angesprochen. Bevor diese im Kontext einer „Furcht vor dem Körper“ eingehend untersucht wird, sollen noch kurz zwei Normen betrachtet werden, die ebenfalls mit Blick auf ihre gesundheitlichen Auswirkungen begründet werden.

4.7. Weitere Anweisungen

4.7.1. Schuhe

Hier sei zuerst das Tragen von Schuhen genannt. Laut Clemens dienten Schuhe dem Schutz der Fußsohlen, insbesondere für Frauen.⁵³⁴

„Für den Mann dagegen ist das Barfußgehen (ἀνυποδησία) ganz passend, außer wenn er in den Krieg zieht; denn das Schuhtragen (τὸ ὑποδεδέσθαι) ist auch wohl nahe verwandt mit dem Fesseltragen (τὸ δεδέσθαι). Es ist aber auch eine sehr gute Übung (ἀσκητικώτατος), mit nackten Füßen zu gehen; und es fördert die Gesundheit und die εὐκολία, wenn nicht ein dringender Grund davon abhält.“⁵³⁵

Was mit εὐκολία gemeint ist, wird durch eine andere Stelle erhellt, in der es um Bekleidung geht und der Begriff ebenfalls mit Gesundheit in Verbindung gebracht wird: Die εὐκολία sei die Fähigkeit, nur dasjenige zuzulassen, was nicht überflüssig und für ein vernunftgemäßes, gesundes und glückseliges Leben unbedingt nötig sei.⁵³⁶ Man kann das Wort daher wohl treffend mit „Genügsamkeit“ übersetzen: An sie gewöhne das Barfußgehen.⁵³⁷ In beiden Fällen wird mit εὐκολία Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit in der Befriedigung des körperlichen Bedürfnisses nach Bedeckung und Schutz empfohlen. Dabei wird Barfüßigkeit Männern als eine gute Übung aufgrund ihrer die Gesundheit nicht beeinträchtigenden, sondern fördernden Auswirkungen empfohlen.

Barfüßigkeit war üblich bei den sportlichen Übungen.⁵³⁸ Darüber hinaus war sie aber auch ein bekanntes Merkmal philosophischer Praxis. Für Sokrates scheint sie ebenso charakteristisch gewesen zu sein wie dann in seiner Nachfolge für die

⁵³³ Auch Tertullian erwähnt Zahnpulver, auf das man – neben den Bädern – während der Buße verzichten müsse (Tert. paen. 11,2).

⁵³⁴ Clem. Alex. paed. 2,116,2f.; damit wendet sich Clemens zugleich gegen eine den genannten Zweck übersteigende Vielfalt von (teuren) Schuhen, wie sie etwa bei Herodas überliefert ist (Herodas 7).

⁵³⁵ Clem. Alex. paed. 2,117,2; zu dieser Stelle vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 31.

⁵³⁶ Clem. Alex. paed. 3,55,4; vgl. SVF 3, 276 (Chrysippos).

⁵³⁷ O. Stählin übersetzt unpassend mit „körperliche Frische“; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 31, dehnt den Begriff zu stark und übersetzt mit „Wohlbefinden“.

⁵³⁸ Vgl. H.-I. Marrou, Geschichte, 244; möglicherweise ist der Begriff ἀσκητικώτατος eine Anspielung auf das athletische Training (ἀσκησις).

Kyniker.⁵³⁹ Der gesundheitliche Nutzen der Barfüßigkeit spielte – obgleich er bekannt war⁵⁴⁰ – in den hierfür gegebenen Begründungen aber keine Rolle, vielmehr stand der Gedanke der Abhärtung im Vordergrund.⁵⁴¹ Tertullian, der in seiner Schrift *De pallio* rechtfertigt, daß er nicht mehr Tunica und Toga trage, sondern den Philosophenmantel (das *pallium*), übernimmt damit zugleich die Praxis des Barfußgehens. In der ihm eigenen Deutlichkeit bezeichnet er Schuhe als unsauber und nutzlos und empfiehlt Barfüßigkeit als das mannhaftere Verhalten.⁵⁴² Damit steht er nicht allein in philosophischer Tradition, sondern auch in jener der urchristlichen Wanderprediger. Denn Jesus hatte die von ihm ausgesandten Jünger dazu aufgefordert, sich ohne Schuhe auf den Weg zu machen.⁵⁴³ Es verwundert ein wenig, daß sich Clemens in seiner Empfehlung der Barfüßigkeit nicht auch auf diese Forderung Jesu bezieht.

Mit Blick auf das Barfußgehen lohnt auch hier der Vergleich mit Musonius. Eine Betrachtung des griechischen Textes offenbart die große Nähe beider Anweisungen. Sowohl bei Musonius als auch bei Clemens findet sich ein Wortspiel mit ὑποδεδέσθαι (eigentlich „Untergebundensein“) und δεδέσθαι (eigentlich „Gebundensein“). Das Tragen von Schuhen wird also mit einer Form von Unfreiheit in Verbindung gebracht. Hier ist wahrscheinlich an die Unfreiheit des Körpers gedacht, der auf äußeren Schutz durch die Schuhe angewiesen ist. Beide Autoren benutzen das Wort ἀνυποδησία. Und beide benutzen im gleichen Zusammenhang den Begriff εὐκολία.⁵⁴⁴ Aufgrund der bekannten Tatsache, daß Clemens den Text des Musonius für seinen *Paidagogos* verwendet hat, ist anzunehmen, daß sich Clemens auch hier von Musonius hat beeinflussen lassen. Daher ist es besonders interessant, daß Clemens seine Forderungen ganz explizit mit der Gesundheit (ὑγίεια) in Verbindung bringt, was bei Musonius nicht der Fall ist, bei dem an der entsprechenden Stelle Geschmeidigkeit (εὐλυσία) steht. Musonius erklärte zwar kurz zuvor, ein übertriebener Schutz des Körpers durch die Bekleidung verweiche jene, die nicht krank seien. Und wenig später bemerkte er, man könne auch in Gebäuden, die nicht aus kostbaren Materialien hergestellt

⁵³⁹ Zu Sokrates siehe Xen. mem. 1,6,2 (Sokrates ging sommers wie winters ohne Schuhe); Plat. Phaidr. 229a (Sokrates immer barfuß); symp. 174a (Sokrates nur selten mit Sandalen); 220b (während eines Feldzugs barfuß bei Eis und Schnee), Aristoph. Nub. 102–104; 361f.; 830f.; zu den Kynikern siehe Diog. Laert. 6,31; 6,34 (Barfüßigkeit des Diogenes auch im Schnee); Ps.-Lukian. Kynikos 1; 14; 17; siehe auch das Epigramm des Hegesander von Delphi, in dem Philosophen unter anderem als „Barfüßig-dahergehend-auf-den-Boden-Starrende (ἀνηλιποκαβλεπέλαιοι)“ bezeichnet werden (überliefert bei Athen. 4, 162a), die Übersetzung bei J. Hahn, Philosoph, 5; zum Barfußgehen insbesondere in kultischen Kontexten vgl. P. Oppenheim, Art. Barfüßigkeit, in: RAC 1 (1950), 1186–1193.

⁵⁴⁰ Siehe nur M. Aur. 5,8 (Barfußgehen als ärztlich verordnete Therapie).

⁵⁴¹ Siehe Plut. Lykurgos 16.

⁵⁴² Tert. pall. 5,2.

⁵⁴³ Mt 10,10; Lk 10,41; 22,35; siehe aber Mk 6,9 („und an den Füßen nur Sandalen“).

⁵⁴⁴ Mus. 19.

seien, leben und gesund sein.⁵⁴⁵ An der genannten Stelle aber ist nicht von Gesundheit die Rede. Wie bereits bei der Gegenüberstellung der Ernährung von Herren und Dienern bezieht sich die clementinische Ergänzung eines Zitates von Musonius auf die Gesundheit. Sie charakterisiert Clemens' besonderen Schwerpunkt der Aufmerksamkeit und zeigt die charakteristischen Veränderungen im Umgang mit seiner Vorlage.

Diese Beobachtung führt noch einen Schritt weiter: Musonius legte nämlich besonderen Wert auf die Abhärtung des Körpers. Es ist vor allem diese Abhärtung und nicht die Gesundheit, welche bei ihm mit Blick auf die Bekleidung im Vordergrund steht.⁵⁴⁶ Auch bei Clemens findet sich dieser Gedanke, wenn er Männern kurzgeschnittene Haare aufgrund ihrer positiven gesundheitlichen Folgen empfiehlt. Diese härteten gegen Krankheiten ab, da sie daran gewöhnten, sowohl Hitze als auch Kälte zu ertragen.⁵⁴⁷ Aber bei Clemens findet sich auch an dieser Stelle wiederum der Verweis auf die Gesundheit. Bei paganen Philosophen dagegen spielte die Abhärtung des Körpers und seine Gewöhnung daran, Strapazen zu ertragen, eine erheblich größere Rolle. Hier ist es weniger die Gesundheit, die durch dieses Verhalten befördert werden sollte, als vielmehr die Fähigkeit des Körpers, sich mit den unterschiedlichsten Bedingungen abfinden zu können. Damit sollte im Dienste der Gemütsruhe (ἀταραξία) und Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) die Fähigkeit des Menschen gestärkt werden, sich aus der Abhängigkeit von äußeren Einflüssen zu befreien. Am Ursprung dieser Forderung stand allerdings die Notwendigkeit, auch in den harten Verhältnissen eines Feldzuges bestehen zu können.⁵⁴⁸ Auch Clemens erwähnt in dem oben wiedergegebenen Zitat militärische Notwendigkeiten. Er empfahl aber gerade beim Feldzug das Tragen von Schuhen. Eine Abhärtung für militärische Erfordernisse findet sich bei ihm also gerade nicht.

4.7.2. Schlaf

Abschließend sei noch der Schlaf erwähnt. Hierbei besteht für Clemens die Notwendigkeit, die Vernunft nicht zu vernachlässigen,⁵⁴⁹ wozu offensichtlich auch gesundheitliche Erwägungen gehören. Mit dem Schlaf wird der Bogen zum Beginn des

⁵⁴⁵ Mus. 19.

⁵⁴⁶ Siehe Mus. 19 (Kleidung, die den Körper verweichliche, mache ihn schlechter als den abgehärteten. „Aber die, welche ihn durch Kleidung stärken und kräftigen, die allein nützen den bedeckten Gliedern“).

⁵⁴⁷ Clem. Alex. paed. 3,62,1; in 3,61,1 hatte Clemens das Schneiden des Haares nur dann empfohlen, wenn es beim Sehen behindere.

⁵⁴⁸ Siehe etwa Plat. rep. 404a–b; Xen. Kyr. 1,2,10 (in der Erziehung der Perser); zur sexuellen Enthaltsamkeit als Einübung in den Verzicht unter den Bedingungen eines Feldzuges vgl. K. J. Dover, Attitudes, 271f.

⁵⁴⁹ Siehe Clem. Alex. paed. 2,25,2.

vorliegenden Kapitels geschlossen: Denn zu den grundlegenden menschlichen Bedürfnissen gehört neben Essen und Trinken auch der Schlaf.⁵⁵⁰ Dieser wird nicht nur unter dem Blickwinkel gesundheitlicher Auswirkungen betrachtet, sondern auch unter jenem der Bedürfnisbefriedigung. Clemens schreibt, nicht die Seele benötige den Schlaf, da sie immer in Bewegung sei, sondern der Körper,⁵⁵¹ dessen Schlafbedürfnis gering sei. Man solle nicht aus Trägheit schlafen, sondern nur zur Erholung von der Arbeit.⁵⁵² Ebenso wie beim Essen soll man also dem Körper nicht mehr gewähren, als er nötig habe, um seine Kräfte aufrechtzuerhalten. Daher solle man auch nicht die ganze Nacht hindurch schlafen, sondern leicht wieder aufwachen oder sogar überhaupt wachen⁵⁵³ sowie nachts (das heißt noch im Dunklen) aufstehen, insbesondere dann, wenn die Tage abnehmen.⁵⁵⁴ Diese letzte Forderung ist keineswegs überraschend, denn es gibt zahlreiche Äußerungen hierzu in der antiken Literatur. Manchmal war es die schlichte Notwendigkeit, ausreichend Zeit für den Erwerb des Lebensunterhaltes zu haben.⁵⁵⁵ Das trifft für die Adressaten des Clemens nicht zu. Aber auch wohlhabende, geistig tätige Männer standen häufig noch vor Morgengrauen auf, insbesondere natürlich im Winter, wenn die Tage kürzer waren.⁵⁵⁶ Wenig zu schlafen, ist bei Xenophon eine für Herrscher notwendige Tugend, bei Epiktetos Kennzeichen philosophischer Lebensweise.⁵⁵⁷ Die in der überlieferten Fassung christlichen *Sprüche des Sextus* (etwa 180–210 n. Chr.) sagen, für den Weisen sei selbst der Schlaf eine Sache der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια).⁵⁵⁸ Bei Clemens steht diese Forderung

⁵⁵⁰ Siehe oben 4.1.

⁵⁵¹ Clem. Alex. paed. 2,82,1; Clemens ergänzt, daß die Träume die Gedanken einer nicht durch den Körper beeinträchtigten Seele seien (2,82,2); siehe dagegen Hippokr. De victu 4,86f. (die Seele werde im Schlaf über das Befinden des Körpers informiert, daher könnten Träume den Zustand des Körpers beschreiben).

⁵⁵² Clem. Alex. paed. 2,78,5.

⁵⁵³ Clem. Alex. paed. 2,79,1–2,80,1 (Clemens zitiert Lk 12,35–37; Plat. leg. 808b–c; Spr 8,34; 1 Thess 5,5–8); 2,81,4 (Zitat Hom. Il. 2,24).

⁵⁵⁴ Clem. Alex. paed. 2,81,4.

⁵⁵⁵ In Spr 20,13 wird wenig Schlaf gefordert, „damit du nicht arm wirst“; ganz ähnlich 24,33f.; zur Berufstätigkeit vor Sonnenaufgang siehe Mart. 12,57,4f. (Bäcker); Cic. Tusc. 4,44 (Handwerker in Athen).

⁵⁵⁶ Siehe Cic. Tusc. 4,44 (von Demosthenes); Hor. epist. 2,1,112f.; 1,2,34f.; Sen. epist. 122,1,3 (möglichst vor Tagesanbruch aufstehen und einen Teil der Nacht in den Tag hinüberretten); Plin. epist. 3,5,8f. (über seinen Onkel Plinius d. Ä.); 9,40,2 (im Winter nutzt Plinius auf seinem Gut Laurentinum einen großen Teil der Nacht – „entweder vor Tage oder abends“).

⁵⁵⁷ Xen. mem. 2,1,3 (wer zum Herrschen erzogen werden solle, müsse Herr über sein Schlafbedürfnis sein, „spät zu Bett gehen, früh aufstehen und, wenn es notwendig ist, sich wach halten“ können); Epikt. ench. 29,6; siehe auch Plut. symp. 8,7, 728b–c (Sullas auf den Schlaf bezogene Interpretation der pythagoreischen Forderung, nach dem Aufstehen sein Bettzeug aufzuschütteln).

⁵⁵⁸ Sext. sent. 253b.; zur Beliebtheit des Werkes bei Christen siehe Orig. Cels. 8,30.

zusätzlich im Zusammenhang mit dem nächtlichen Gebet⁵⁵⁹ – einer Praxis, die auch Tertullian in seinem *Apologeticum* bezeugt.⁵⁶⁰

Über die gesundheitlichen Folgen schreibt Clemens, der Schlaf in einem zu weichen Bett sei schädlich (ἐπιβλαβής), da man die Nahrung dort nicht angemessen verdauen könne, sondern diese verbrannt werde.⁵⁶¹ Der Schlaf solle außerdem den Menschen so wenig wie möglich schädigen oder schwächen (βλάπτειν).⁵⁶² Mit einem leicht abgewandelten Zitat aus Platon heißt es:

„Denn wer sich von uns am meisten um wahrhaftes Leben und um rechtes Denken kümmert, der ist so viel Zeit als möglich wach, indem er dabei nur das für seine Gesundheit Nützliche beachtet; das ist aber nicht viel, wenn man seine Natur nur richtig gewöhnt.“⁵⁶³

Auch hier wird mit der Gesundheit argumentiert. Aber Clemens verweist nicht auf die positiven gesundheitlichen Auswirkungen des recht bemessenen Schlafes oder auf die negativen Wirkungen der Überschreitung des rechten Maßes. Hier ist die Bezugnahme auf die Gesundheit gleichsam Ausschlußkriterium: Das geforderte Maß entspricht eben jener Reduzierung des Schlafes, die gerade nicht mehr gesundheitsschädlich ist. Der Gedanke der Gewöhnung an möglichst wenig Schlaf wird aber noch fortgeführt: „Übungen (μελέτη ἀσκήσεως) lassen aber aus den Mühen ein immerwährendes Wachsein entstehen.“⁵⁶⁴ An dieser Stelle wird der Versuch deutlich, die Bedürfnisse des Körpers – anders als beim Essen und Trinken – nicht einfach nur zu befriedigen, sondern durch Übungen und Praktiken so weit wie möglich zu reduzieren.⁵⁶⁵ Es gelte,

⁵⁵⁹ Clem. Alex. paed. 3,101,1f. („nachts, bei Tagesanbruch, bis zum Ende des Tages ihn [Gott] loben mit einem dankbaren Loblied“); siehe auch strom. 7,49,4; parang.=GCS 17=Clemens, Bd. 3, 222, 19f. (wenig Schlaf, um nicht von Gebeten und Hymnen abgehalten zu werden).

⁵⁶⁰ Vgl. Tert. apol. 39,18; zu Schlafverzicht und Nachtwachen in der Folge der Bekehrung siehe ActAndr S. 336=NTApo⁶ 2, 125; siehe auch ActPaul=NTApo⁶ 2, 236; vom Mittagsschlaf findet sich bei Clemens interessanterweise nichts, obwohl angesichts der großen Hitze in Alexandria zumindest im Sommer mit diesem für den Mittelmeerraum typischen Brauch zu rechnen gewesen wäre; siehe hierzu etwa Sen. epist. 83,6; Plin. epist. 9,36,3; 9,40,2 (Mittagsschlaf im Sommer, aber nicht im Winter); vgl. J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 1, 269; siehe dagegen Hippokr. De victu 3,68 (im Herbst kein Schlaf tagsüber); Plut. symp. 8,7, 728c (nicht tagsüber schlafen).

⁵⁶¹ Clem. Alex. paed. 2,77,2; siehe oben 4.5; siehe auch strom. 2,107,5 (Zitat Xen. mem. 2,1,30); zur Verdauung als Verbrennung der Nahrung siehe Gal. De usu partium 4,4 (=3, 272 Kühn).

⁵⁶² Clem. Alex. paed. 2,80,3.

⁵⁶³ Clem. Alex. paed. 2,80,2 (Zitat Plat. leg. 808b–c); das Zitat wurde von Clemens behutsam verändert – „christianisiert“ laut H.-I. Marrou, Anm. z. St.; es wurden aber keine eindeutig christlichen Begriffe ergänzt (nämlich ἀληθινός, γνήσιος, ἐνταῦθα).

⁵⁶⁴ Clem. Alex. paed. 2,80,2; „immerwährend“ kann nicht wörtlich zu verstehen sein, zumal das körperliche Bedürfnis des Schlafes ja konzidiert wird.

⁵⁶⁵ Hierzu gehört auch die Forderung, durch die Ernährung das Wachsein zu fördern (Clem. Alex. paed. 2,7,3) – und nicht etwa Müdigkeit zu verursachen. Und an anderer Stelle heißt

gegen den Schlaf zu kämpfen und sich so an weniger Schlaf und längeres Wachsein zu gewöhnen, da der Schlaf wie ein Zolleinnehmer die halbe Lebenszeit wegnehme.⁵⁶⁶ Mit dieser für Clemens eher ungewöhnlichen Einstellung, natürliche Bedürfnisse zu reduzieren, nähert er sich wie sonst nirgends im *Paidagogos* einer asketischen Haltung an: Es ist sicher kein Zufall, daß gerade hier das Wort ἄσκησις auftaucht, das sich nicht in der platonischen Vorlage findet und nun eine ähnliche Bedeutung wie dann später im Mönchtum hat: nicht bloßes Training (die ursprüngliche Bedeutung des Wortes) zur Erreichung eines Zieles, sondern Minimierung der Rücksichtnahme auf den Körper und seine naturgemäßen Bedürfnisse durch spezielle Übungen. Ein weiteres abgewandeltes Zitat aus Platon führt dies aus:

„Denn viel Schlaf bringt weder für unseren Körper noch für unsere Seele Nutzen und entspricht auch im ganzen nicht der auf die Wahrheit gerichteten Tätigkeit, mag er auch naturgemäß (κατὰ φύσιν) sein.“⁵⁶⁷

Die gesundheitliche Argumentation überrascht nicht. Verwunderlich ist eher die Formulierung, viel Schlaf sei naturgemäß, und zwar um so mehr, als diese Charakterisierung nicht etwa von Platon stammt: Dort heißt es nämlich, viel Schlaf taue „seiner Natur nach (κατὰ φύσιν) weder für Leib noch Seele“. Clemens selbst also hat seine Vorlage dahingehend abgewandelt, daß viel Schlaf naturgemäß sei.⁵⁶⁸ Mit seiner Forderung, den Schlaf durch Übungen so weit wie möglich zu reduzieren, wendet er sich an dieser Stelle gegen die stoische Forderung naturgemäßen Verhaltens, an der er sich sonst immer wieder orientiert. Diese ungewöhnliche Beeinflussung des ansonsten natürlichen Schlafbedürfnisses läßt das Urteil berechtigt erscheinen, daß die Haltung des Clemens am ehesten gegenüber dem Schlaf als asketisch bezeichnet werden kann, auch wenn selbst in diesem Punkt die Härte der Wüstenväter gegen ihre Körper nicht erreicht wird.⁵⁶⁹

Ein Gedanke aus den *Stromateis* kann vielleicht Clemens' Distanz gegenüber dem Schlaf erhellen helfen: Das nächtliche Wachen diene dazu, im Traum nicht von den Leidenschaften ergriffen zu werden.⁵⁷⁰ Der Schlaf ist demnach die Zeit unzureichender Kontrolle der Leidenschaften, weswegen auch im Schlaf die Herrschaft der

es, man solle die Ursachen des Versinkens in tiefen Schlaf beseitigen (2,81,4), ohne daß deutlich gemacht würde, was damit gemeint ist.

⁵⁶⁶ Clem. Alex. paed. 2,81,5; dieser Vergleich findet sich auch bei Plut. mor. 958d=SVF 1, 403 (Ariston von Chios).

⁵⁶⁷ Clem. Alex. paed. 2,81,2 (Plat. leg. 808b).

⁵⁶⁸ Denn daß Schlaf (ohne nähere Bestimmung) naturgemäß ist, bedürfte keines Hinweises.

⁵⁶⁹ Siehe nur die Berichte der *Historia Lausiaca*, derzufolge Dorotheus nie absichtlich geschlafen (Pall. Laus. 2,2), Makarius 20 Tage ohne Schlaf im Freien gestanden (18) und Elpidius 25 Jahre lang die Nächte stehend mit Psalmgebet verbracht habe (48,2).

⁵⁷⁰ Clem. Alex. strom. 4,139,4; vgl. Xen. Kyr. 7,5,75f.

Vernunft erforderlich ist.⁵⁷¹ Ob nun aus diesem Grund oder einem anderen: Bis in den Schlaf hinein reicht Clemens zufolge die Sorge für den Körper, deren Begründung in eine Furcht vor dem Körper übergehen kann, der vor allem durch dessen umfassende Kontrolle zu begegnen ist.

⁵⁷¹ Clem. Alex. paed. 2,25,2; siehe auch 2,79,1 (ein Schlafender sei wie ein Toter); ähnlich 2,80,3; parang.=GCS 17=Clemens, Bd. 3, 222, 20f. (langer Schlaf gleiche dem Tod); siehe hierzu Plut. symp. 8,7, 728c (ein Schlafender nütze ebenso wenig wie ein Toter).

5. Die Furcht vor dem Körper

5.1. Der gefährvolle Umgang mit dem Körper

5.1.1. Kosmetik

Der berechtigten Sorge für den Körper steht die Furcht vor dem Körper gegenüber. Diese Furcht hat viele Facetten. Sie drückt sich nicht allein in einer offenen Distanzierung vom Körper aus, sondern auch in einer Zurückhaltung ihm gegenüber. Hierzu gehört die Ablehnung übertriebener Aufmerksamkeit für den Körper ebenso wie die Ablehnung seiner naturwidrigen Veränderung.

Das zulässige Maß der Beschäftigung mit dem Körper orientiert sich an den körperlichen Bedürfnissen, dem gesundheitsförderlichen Verhalten und der notwendigen Körperpflege. Alles darüber Hinausgehende wird abgelehnt, da es potentiell bedrohlich ist. Besonders prägnant wird dies bei Clemens formuliert und begründet mit einem Zitat aus dem Römerbrief: Der Apostel rate zu Recht, „Christus Jesus anzu ziehen und für das Fleisch nicht so Sorge zu tragen, daß Begierden entstehen.“¹ Damit ist bei Clemens vor dem Hintergrund seiner Ausführungen über die erlaubte Sorge für den Körper nicht gemeint, den Körper zu vernachlässigen, sondern nur, das erlaubte Maß nicht zu überschreiten. Die von Paulus übernommene Begründung ist eindeutig: die Verhinderung der Entstehung von Begierden. Es ist damit erkennbar, daß die Beschränkung der Aufmerksamkeit für den Körper nicht nur körperlich begründet ist, sondern vor allem auch sittlich: Eine übermäßige Beschäftigung mit dem Körper würde zur Weckung von Begierden führen, die zu ihrer Befriedigung drängten und damit Verhaltensweisen nach sich zögen, die Clemens ablehnt. Die platonische Forderung der Vernachlässigung des Körpers zwecks Verbesserung der Erkenntnis möglichkeit² zitiert Clemens nicht, denn ihm geht es im *Paidagogos* stärker um sittliches Verhalten als um die Erkenntnis Gottes.

Die Begrenzung der Aufmerksamkeit für den Körper zeigt sich etwa dann, wenn Clemens das Stochern in den Zähnen, das Kitzeln in den Ohren und das künstliche Hervorrufen des Niesens als schweinische Reizungen (ὠώδεις κνησμοί) bezeichnet, die

¹ Clem. Alex. paed. 3,56,2 (Zitat Röm 13,14); vgl. U. Wilckens, Brief an die Römer, Bd. 6.3, 77f.

² Plat. Phaid. 67a–b.

eine Vorstufe zügelloser Hurerei (πορνεία ἀκόλαστος) seien.³ Selbst in so unverfänglich erscheinenden Praktiken wie dem Gebrauch von Zahnstochern, der Ausdruck eines Bedürfnisses nach Oralhygiene ist, sieht Clemens bereits die Grenze der zulässigen Beschäftigung mit dem Körper überschritten.

Auch die Ablehnung von Spiegeln⁴ muß in diesem Zusammenhang gesehen werden: Frauen sollen sich nicht selbst betrachten, weder zur Verbesserung ihres Aussehens noch aus anderen Gründen. Literarische Begründungen für diese strikte Ablehnung sind Narkissos, dem sein Spiegelbild kein Glück gebracht habe, und das alttestamentliche Bilderverbot.⁵ Sowohl Mythologie als auch Bibel dienen hier gleichberechtigt der Begründung desselben Sachverhaltes: Man soll den eigenen Körper nicht betrachten, da hierfür keinerlei Notwendigkeit besteht. Denn die erlaubte Körperpflege hat nichts mit Kosmetik zu tun, sondern mit gesundem Verhalten, körperlicher Betätigung und fundamentaler Reinlichkeit. Hierfür benötigt man keinen Spiegel. Mit seiner Position stellt sich Clemens deutlich gegen die weit verbreitete Praxis der Benutzung von Spiegeln, wie sie durch die zahlreichen archäologischen Funde meist künstlerisch gestalteter Spiegel aus dem griechischen, etruskischen und römischen Raum belegt ist.⁶ Eine Körperpflege, die des Spiegels bedarf, ist für ihn bereits Ausdruck übermäßiger Beschäftigung mit dem eigenen Körper, ebenso wie allein schon dessen Betrachtung. Das gilt verschärft für Männer, bei denen die Verwendung von Spiegeln als effeminiert beurteilt wird.⁷ Clemens' Haltung wurde

³ Clem. Alex. paed. 2,60,4; zu Zahnstochern und Ohrstöckeln siehe oben 4.6.2; siehe auch Plat. symp. 185d–e (Kitzeln der Nase, um Niesen hervorzurufen, als Mittel gegen den Schluckauf); am Niesen erkannte Kleanthes einmal einen effeminierten Mann (Diog. Laert. 7,173) – vielleicht hat dieser Zusammenhang Clemens' Urteil beeinflusst.

⁴ Clem. Alex. paed. 3,11,2 (kostspielige Spiegel); 3,12,1 (Spiegelbild als verfälschtes Gesicht); 3,26,3 (einige der unnötigen Diener seien für Spiegel zuständig); siehe auch Sen. dial. 10,12,3 („Die nennst du der Muße ergeben, die mit Kamm und Spiegel beschäftigt?“).

⁵ Clem. Alex. paed. 3,11,3–3,12,1; zu Narkissos siehe Ov. met. 3,339–510; Paus. 9,31,7–9; zum Bilderverbot siehe Ex 20,4 („Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“); Dtn 5,8; dieses Verbot bezieht sich auf Götzendienst; vgl. J. Scharbert, Exodus, 83.

⁶ Die am häufigsten verwendeten runden Handspiegel bestanden aus Bronze und Silber, seltener aus Glas (erstmal erwähnt bei Plin. nat. 36,193 als Erfindung aus Sidon); selbst Sklavinnen konnten Silberspiegel besitzen (34,160); zur Gestaltung vgl. etwa G. Zimmer, Spiegel.

⁷ Clem. Alex. paed. 3,17,3 (Benutzung von Spiegeln sei weibisch); über den sich herausputzenden Mann, der vorsichtig einen Abwasserkanal überquert, kann Zenon in Diog. Laert. 7,16f. (=SVF 1, 293) spotten: „Er mißtraut dem Dreckwasser zurecht, denn er kann sich darin nicht bespiegeln“; siehe auch Eur. Or. 1112; Dion. Hal. ant. 7,9,3f. (Spiegel typisch für Frauen); Sen. dial. 10,12,3; Iuv. 2,99–103 (Spiegel als ständiger Begleiter des Weichlings Otho); Plut. mor. 141d=Coniugalia praecepta 25 („spiegelguckende Jugendliche“).

beinahe zeitgleich auch von Tertullian in Karthago vertreten.⁸ Diese scharfe Position kann sich dagegen nicht auf einen Moralisten wie Plutarch stützen, der in seinen Ehe-ratschlägen der Frau empfahl, über ihren Charakter nachzudenken, wenn sie einen Spiegel in die Hand nehme.⁹ Obgleich hier der Betrachtung des Aussehens die Refle-xion innerer Werte gegenübergestellt wird, so wird doch der Gebrauch des Spiegels nicht abgelehnt.

Der Spiegel führt zur Betrachtung der Schönheitspraktiken. Kosmetik, Haarpflege und darüber hinausgehende Methoden zur Verschönerung des Aussehens wie beson-dere Kleidung oder Schmuck werden von Clemens mit unterschiedlichen Begründun-gen abgelehnt. Dabei spielt nicht nur die Beschäftigung mit dem Körper eine Rolle, sondern auch dessen naturwidrige Veränderung und weitere Argumente wie vor allem der verführerische Charakter dieser Praktiken. Clemens kann sich hierbei auf eine reiche literarische Tradition stützen, die sich gegen die Verwendung von Schönheits-praktiken durch Frauen und Männer wandte.¹⁰

Hinsichtlich der Verwendung von Salben und Kosmetika vertritt Clemens die Po-sition, notwendige Bedürfnisse etwa im Hinblick auf eine grundlegende Körperpflege oder Gesundheitsvorsorge zu befriedigen, darüber hinaus aber dem Körper keine wei-tere Aufmerksamkeit zu widmen. An mehreren Stellen äußert sich Clemens negativ über die verschiedensten kosmetischen Praktiken von Frauen. So werden einmal neben dem Schminken das Färben der Augenbrauen und Haare sowie das Kräuseln der Locken erwähnt,¹¹ wenig später als kosmetische Mittel Krokodilskot, Schlangen-geifer, Ruß und Bleiweiß genannt.¹² Ein langes von Clemens wiedergegebenes Zitat aus dem griechischen Komödiendichter Alexis (4./3. Jh. v. Chr.) führt vor Augen, welche Praktiken Frauen darüber hinaus zur Verbesserung ihres Aussehens anwenden konnten:

„Klein ist von Natur die eine: Kork wird in den Schuh gelegt; groß ist eine andre: diese trägt ganz dünne Stiefelchen, und den Kopf steckt sie beim Gehen in die Schultern tief hinein; dies verringert gleich die Länge; sind jedoch die Hüften schmal, legt sie schnell ein Polster unter, daß ein jeder, der sie sieht, staunen muß, wie schön ihr Steiß ist; hat sie einen starken Bauch, machen künstlich sie sich Brüste, wie sie hat der Komödiant, binden sie sich an gerade, und die Hülle um den Bauch bringen sie dadurch nach vorne, grad als wä-ren Stangen drin. Eine hat die Brauen fuchsrot: Ruß hilft diesem Übel ab. Einer ist der Teint zu dunkel: schnell mit Bleiweiß schminkt sie sich. Ist die Haut von blasser Farbe,

⁸ Tert. pall. 4,2 (Gebrauch eines Spiegels wie bei Achilleus sei effeminiert); siehe auch cult. fem. 1,1,3 (der Spiegel lüge); 2,8,2 (Schönheitspraktiken und Spiegel als „müßig und der Sittsamkeit – *pudicitia* – zuwider“); eine Distanz gegenüber der Betrachtung des eigenen Spiegelbildes kommt vielleicht auch in den Johannesakten zum Ausdruck, wenn es heißt, Johannes habe sich nie zuvor in einem Spiegel gesehen (ActJoh 28=NTApo⁶ 2, 160).

⁹ Plut. mor. 141d=Coniugalia praecepta 25.

¹⁰ Vgl. A. Knecht, Geschichte, 39–55.

¹¹ Clem. Alex. paed. 3,5,1.

¹² Clem. Alex. paed. 3,7,3.

legt sie rote Schminke auf. Schön ist an dem Körper etwas: dieses zeigt sie unverhüllt. Schöngewachsne Zähne hat sie: lachen muß sie unbedingt, daß, wer immer da ist, sehe, welchen hübschen Mund sie hat.“¹³

Die genannten Praktiken sind in der Tat in ihrer Vielfalt beeindruckend und führten selbst den gestrengen Clemens zu der Bemerkung, so übertrieben wie bei Alexis dargestellt sei die Schamlosigkeit der Frauen dann doch nicht.¹⁴ Es verwundert nicht, daß Clemens von solchen Maßnahmen nichts hält. Er bezeichnet sie einmal als „schlimme Künste einer törichten Körperpflege“.¹⁵ Die Verwendung von Salben sei bei vernünftigeren (λογικώτεροι) Menschen tadelnswert, der übertriebene Gebrauch von Parfüms bei Frauen wird kritisiert.¹⁶ Begründet wird dies unter anderem mit der Gefahr, daß ihre Anwendung in Lüste ausarte und zu Zuchtlosigkeit verführe.¹⁷ Auch wenn Frauen einige Salben verwenden dürften,¹⁸ sollten Salben und Salbenköche doch aus dem wohlgeordneten christlichen Gemeinwesen vertrieben werden.¹⁹

Clemens äußert sich hier zu einem Gegenstand, bei dem in der Antike ein besonders großer Aufwand betrieben worden ist – auch in finanzieller Hinsicht.²⁰ Dieser Aufwand spiegelt sich nicht nur in vielfältigen, archäologisch gut bezeugten Salbgefäßen und Toilettenartikeln bis hin zu Schminkschatullen wider, sondern auch in

¹³ Clem. Alex. paed. 3,8,1–3 (Zitat Alexis fr. 98, CAF 2, 329); das Fragment wird mit einigen weiteren Versen auch zitiert bei Athen. 13, 568a–d; zu hohen Absätzen siehe auch Xen. oik. 10,2; ähnlich wie Alexis gibt auch Ovid Anweisungen dafür, wie Frauen ihre körperlichen Mängel verbergen können (Ov. ars 3,260–280); auch Schönheitspflaster aus feinem Leder wurden verwendet (3,201; siehe auch Mart. 8,33,22); Horaz schätzt an der gepflegten Prostituierten (der *togata*), daß sie, „hat Schönes sie an sich“, nicht damit prahle (Hor. sat. 1,2,83–85) und „länger weder noch weißer erscheinen will, als Natur es verstatet“ (1,2,123f.); vgl. auch H. Herter, Soziologie, 91; zur Toga als Kleidungsstück der Ehebrecherin siehe Iuv. 2,68; Mart. 2,39; 10,52; Cic. Phil. 2,44; vgl. J. Marquaardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 1, 44 Anm. 1; J. L. Sebesta, Symbolism, 50; zur Toga, die Vergil als typisch römisches Kleidungsstück ansah (Verg. Aen. 1,282: Römer als *gens togata*), vgl. S. Stone, Toga; H. Bender, De habitu vestis.

¹⁴ Clem. Alex. paed. 3,8,1.

¹⁵ Clem. Alex. paed. 3,5,1.

¹⁶ Clem. Alex. paed. 2,64,2,5; zur Ablehnung von Parfüms siehe etwa Sen. dial. 7,7,3 (Parfüm als eines der Merkmale für *voluptas*); vgl. H. Herter, Soziologie, 92.

¹⁷ Clem. Alex. paed. 2,61,1; vgl. 2,68,1; 2,66,3; siehe unten 5.4.3.

¹⁸ Clem. Alex. paed. 2,66,1–3; siehe oben 4.6.2.

¹⁹ Clem. Alex. paed. 2,65,1.

²⁰ Siehe etwa Joh 12,3–5 (Jesus wird gesalbt mit einem Pfund – λίτρα, das heißt 327 Gramm – Nardenöl im Wert von 300 Denaren); der ältere Plinius äußert sich über die Kosten der verschiedenen Parfüms in Plin. nat. 12 pass., insbesondere 12,84 (pro Jahr würden 100 Mio. Sesterzen für Duftstoffe aus dem Orient bezahlt); eine Zusammenstellung der Preisangaben bei Plinius bietet A. Schmidt, Drogen, 103–108; siehe auch Ed. Diokl. 5,34; vgl. P. Virgili, Acconciature, 13–32; zum finanziellen Aufwand P. Faure, Magie, 250f.; 253–256.

der literarischen Überlieferung.²¹ Hier sind etwa kosmetische Ratgeber wie Ovids fragmentarisch erhaltene *Gesichtspflege für Frauen* zu nennen.²² Die von dem Arzt Kriton (um 100 n. Chr.) in vier Büchern verfaßten *Kosmetika*, die Galenos zufolge weit verbreitet waren, sind leider nicht erhalten.²³

Sowohl der paganen als auch der christlichen Literatur ist oftmals eine negative Beurteilung der Kosmetik eigen. Sie wurde als etwas angesehen, was einer ehrbaren Frau nicht angemessen war. Dabei spielte die noch genauer zu betrachtende Verbindung von Schönheitspraktiken und Verführung²⁴ ebenso eine Rolle wie deren Anwendung durch Hetären. Bereits bei Homer wurden die vielfältigen Schönheitspraktiken unter dem Aspekt der Verführung gesehen: Hera bediente sich ihrer gezielt, um Zeus zu verführen und ihren Willen gegen ihn durchsetzen zu können.²⁵ In Aristophanes' *Lysistrate* wird die Kosmetik eingesetzt, um das Begehren der Männer zu wecken und sie so zum Friedensschluß zu bewegen.²⁶ In verschärfter Form wird der Zusammenhang von Kosmetik und Verführung durch die Bezeichnung der Kosmetik als hetärenhaft zum Ausdruck gebracht.²⁷ Eine der bekanntesten Gestaltungen dieses Gedankens ist die Fabel von Herakles am Scheideweg des Sophisten Prodikos von Keos (2. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr.), in der das Laster als eine geschminkte und herausgeputzte Hetäre dargestellt wird. Sie ist bei Xenophon überliefert und wird auch von Clemens herangezogen.²⁸ Spätestens seit der mittleren und neueren Komödie mit ihren häufigen Darstellungen von Hetären ist die Assoziation von Schönheitsprakti-

²¹ Vgl. G. Zahlhaas, Auswirkungen; P. Virgili, *Acconciature*, 73–84; M. Dayagi-Mendels, *Perfumes*, 35–58; 89–124; E. Paszthory, Salben, insbesondere 43–60; zur literarischen Überlieferung A. Knecht, *Geschichte*, 39–55; vgl. insgesamt P. Faure, *Magie*; siehe die Porträtmumie auf dem Frontispiz; zu Porträtmumien, die – zumindest in einer idealisierten Darstellung der Verstorbenen – ebenfalls die verbreitete Verwendung von Schönheitspraktiken dokumentieren, vgl. B. Borg, *Anblick*.

²² *Medicamina faciei feminae* (erwähnt in Ov. ars 3,205–207), wo im einzelnen Mittel für glatte Haut (med. 51–68), gegen Flecken (69–82) und zum Entfernen von Schminke (83–98) genannt werden; danach bricht das Fragment mitten im Text ab; vgl. G. Rosati, *Ovidio*; daneben gibt es auch in Ovids *Liebeskunst* längere Ausführungen zu Kosmetik und Schönheitspflege (Ov. ars 3,101–250); vgl. K. Heldmann, *Schönheitspflege*.

²³ Vgl. E. Kind, Art. Kriton 7, in: RE 11.2 (1922), 1935–1938, hier 1936.

²⁴ Siehe etwa Plin. nat. 13,20 (der Geruch von Salben locke, „wenn eine Frau vorübergeht, sogar die an [...], die anderweitig beschäftigt sind“), siehe unten 5.4.3.

²⁵ Hom. Il. 14,159–189.

²⁶ Aristoph. Lys. 39–48; 149–154.

²⁷ So erstmals in dem auch von Clemens zitierten Fragment SVF 1, 246 (Zenon); Clem. Alex. paed. 3,74,4; vgl. A. Knecht, *Geschichte*, 44f.; siehe auch Plut. mor. 142b=Coniugalia praecepta 29.

²⁸ Xen. mem. 2,1,21–34; Clemens bezieht sich auf die Erzählung in Clem. Alex. paed. 2,110,1; erwähnt auch in strom. 5,31,2; Clemens ist nicht der erste Autor der jüdisch-christlichen Tradition, der diese Darstellung verwendet: ähnlich bereits bei Phil. sacr. 20–33 (ohne expliziten Bezug auf Prodikos oder Xenophon) sowie bei Iust. apol. 2,11.

ken mit Verführung zum Zweck der Prostitution ein anerkanntes Stereotyp.²⁹ Sie findet sich aber nicht allein in der paganen, sondern auch in der biblischen Tradition. Immer wieder wird dort dieser Zusammenhang hergestellt und vor der verführerisch herausgeputzten Frau oder Dirne gewarnt. Der Prophet Jeremias kann metaphorisch gar von Jerusalem als einer für ihre Liebhaber geschminkten Frau sprechen.³⁰

Die Kritik an der Kosmetik war wichtiger Bestandteil sowohl der erotischen als auch der popularphilosophischen Literatur. Erstere verweist dabei auf den Reiz der natürlichen Schönheit,³¹ letztere lehnt den Gebrauch von Kosmetika für ehrbare Ehefrauen mit moralischen Argumenten entschieden ab. Als Beispiel hierfür ist zuerst das zehnte Kapitel aus Xenophons *Oikonomikos* zu nennen. Die Verwendung von Puder, Rouge sowie hohen Absätzen wird darin als zum Scheitern verurteilter Versuch bezeichnet, den Ehemann zu täuschen. Dagegen sei der ungeschmückte und natürliche Körper viel attraktiver, angemessene Maßnahmen zur Verschönerung des Aussehens seien die Tätigkeiten der Frau im Haushalt.³² Möglicherweise gehörte auch die verlorene Schrift *Über die Schönheitspraktiken* (Περὶ φιλοκοσμίας), die Plutarchs Angaben zufolge seine Ehefrau Timoxena geschrieben habe, im Lampriaskatalog aber unter seinen eigenen Werken aufgeführt ist, in die Kategorie popularphilosophischer Kritik an der Kosmetik.³³ Die Ausführungen in Plutarchs *Eheratschlägen* (Γαμικὰ παραγγέλματα) jedenfalls legen diese Vermutung nahe.³⁴ Denn dort wird den Tugenden größerer Wert beigemessen als dem Aussehen. Eine Frau werde nicht durch Gold, Edelsteine oder scharlachrote Kleidung geschmückt, sondern durch Ehrbarkeit, Bescheidenheit und Scham. Daher solle sie auf all das verzichten, was überflüssig, hetärenhaft oder herausgeputzt sei, dürfe aber dennoch Salböl verwenden und sich das Gesicht waschen.³⁵

Besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Kosmetik und den mit ihr verbundenen moralischen und religiösen Problemen zeigten christliche Autoren. Ebenso wie

²⁹ Vgl. A. Knecht, *Geschichte*, 46–50 (mit Belegen); vgl. auch H. Herter, *Soziologie*, 89–94.

³⁰ Jdt 10,4 (Judit schmückt sich, um Holofernes zu verführen); Hos 2,15; Jer 4,30; ähnlich auch Ez 23,40; im babylonischen Talmud wird Frauen ausdrücklich der Gebrauch von Lidschatten und Rouge gestattet (bMoed katan 9b); vgl. M. Dayagi-Mendels, *Perfumes*, 40.

³¹ Siehe etwa Plaut. *Most.* 273; *Prop.* 1,2; 2,18b; *Ov. am.* 1,14,28 („So, wie sie sind, sind sie [die Haare] schön“); die fehlende Putzsucht bei Jungen wird auch als Argument in der Diskussion herangezogen, ob Knabenliebe oder Frauenliebe der Vorzug zu geben sei; siehe etwa Plut. *mor.* 751a; Ps.-Lukian. *Amores* 38–42; Ach. Tat. 2,35,1–2,38,5; vgl. A. Knecht, *Geschichte*, 50f.; zur republikanischen Kritik an Parfüms vgl. P. Faure, *Magie*, 218–222.

³² *Xen. oik.* 10,1–13; vgl. dazu M. Foucault, *Gebrauch*, 205–208; zur körperlichen Betätigung der Frau im Haushalt siehe oben 4.5.

³³ Siehe Plut. *mor.* 145a=Coniugalia praecepta 48; Nr. 113 im Lampriaskatalog nach K. Ziegler, *Art. Plutarchos* 2, in: *RE* 21.1 (1956), 636–962, hier 699.

³⁴ Plut. *mor.* 141c–142c=Coniugalia praecepta 24–30; vgl. A. Knecht, *Geschichte*, 53–55.

³⁵ Plut. *mor.* 141c=Coniugalia praecepta 26 (σεμνότης, εὐταξία, αἰδώς); 142b=29 (περιττός, ἑταιρικός, πανηγυρικός); 142a=29.

Clemens im *Paidagogos*³⁶ befaßte sich sein Zeitgenosse Tertullian mit der weiblichen Kosmetik und widmete ihr eine eigene Schrift *Über die Schönheitspflege der Frauen* (*De cultu feminarum*) in zwei Büchern. In dieser Schrift, die zwischen 197 und 201 n. Chr., also noch in der katholische Phase des Autors, verfaßt worden ist, richtet er sich mit unterschiedlichen Argumenten gegen Schmuck und Kosmetik. So behauptet er, die Kenntnis der Schönheitspraktiken stamme von den gefallenen Engeln und sei der Lohn für Geschlechtsverkehr mit verheirateten Frauen – eine Ansicht, die, wie Tertullian selbst darlegt, aus dem apokryphen Henoch-Buch stammt.³⁷ Sie sind durch diese Aitiologie sowohl aus sittlichen als auch aus religiösen Gründen bereits von ihren Ursprüngen her mit christlicher Existenz unvereinbar. Dann werden im ersten Buch Schmuck und besondere Kleidung wegen der durch sie zum Ausdruck kommenden Eitelkeit (*ambitio*) und im zweiten Buch Kosmetik und Haarpflege aufgrund ihrer Verbindung zur Prostitution (*prostitutio*) abgelehnt.³⁸ Besonders ausgeprägt ist die Perspektive drohender Verführung durch Frauen.³⁹ Wenn Tertullian die Vernachlässigung des Aussehens fordert,⁴⁰ dann ist damit keine völlige Verwahrlosung gemeint:

„Das Gesagte soll nicht dazu dienen, euch ein gänzlich verwildertes und tierisches Aussehen anzuempfehlen. Auch wollen wir euch nicht von der Nützlichkeit des Schmutzes und der Unsauberkeit überzeugen, sondern nur von der rechten Weise, dem Wesentlichen und der richtigen Grenze in der Körperpflege. Man darf nicht weiter gehen, als es eine absichtslose und ausreichende Sauberkeit verlangt, nicht weiter, als Gott will. Denn er ist es, gegen den diejenigen fehlen, welche sich die Haut mit Schminken einreiben, die Wangen durch Schminke entstellen, die Augenbrauen durch Schwärze verlängern. Natürlich, ihnen mißfällt das Gebilde Gottes; natürlich, sie bekritteln sich damit selbst und tadeln den Schöpfer aller Dinge. Denn sie tadeln, indem sie verbessern und vermehren. Die Mittel dazu entlehnen sie natürlich von einem rivalisierenden Künstler; der aber ist der Teufel.“⁴¹

Eine sich in Grenzen haltende Körperpflege wird also auch bei Tertullian gestattet, die Anwendung von Schönheitspraktiken aber abgelehnt, unter anderem mit Hin-

³⁶ Clem. Alex. paed. 3,1,1–3,14,2; 3,53,1–3,67,3.

³⁷ Tert. cult. fem. 1,2f.; 2,10,3; äthHen 8,1=JSHRZ 5, 520f.; vgl. P. Brown, Letzte Heiden, 99.

³⁸ Tert. cult. fem. 1,4,2; siehe auch 2,9,4; 2,12,2 (Christinnen dürften nicht wie Prostituierte aussehen); bei Cyprianus heißt es: „Reine und schamhafte Jungfrauen fliehen den Schmuck der Unzüchtigen, die Kleidung der Schamlosen, die Zeichen der Bordelle, die Zierden der Huren (*incestarum cultus, habitus inpu dicarum, lupanarum insignia, ornamenta meretricum*)“ (Cypr. hab. virg. 12).

³⁹ Tert. cult. fem. 2 pass; diese Tatsache hat in Verbindung mit dem Beginn des ersten Buches (1,1f.) Tertullian in der Forschung dem Vorwurf der Misogynie ausgesetzt – ein Vorwurf, der ihm selbst bereits bekannt gewesen ist (2,8,1); vgl. dazu F. F. Church, Sex, der Tertullians Haltung für seine Zeit als konventionell und nicht ungewöhnlich frauenfeindlich bezeichnet; vgl. auch A. Lamirande, Tertullien.

⁴⁰ Tert. cult. fem. 2,2,5; 2,3,3.

⁴¹ Tert. cult. fem. 2,5,1f.

weis auf deren teuflische Herkunft. Kennzeichnend ist auch das biblische Argument der Geschöpflichkeit des Menschen: Wenn der Mensch von Gott erschaffen ist, impliziert jeder Versuch einer Veränderung seines Äußeren die Unvollkommenheit des Geschaffenen und stellt so eine Kritik an Gott dar.⁴² Gregor von Nazianz (um 326–um 390 n. Chr.) schließlich verfaßte eine Verspredigt *Gegen die Putzsucht der Frauen*, in der er alle bekannten Argumente gegen die Anwendung von Schönheitspraktiken sammelte und sich dabei unter anderem auch auf Clemens' *Paidagogos* stützte.⁴³

5.1.2. Haarpflege

Hinsichtlich der Behaarung – das heißt Kopfhaar, Bart und Körperbehaarung⁴⁴ – wird bei Clemens nur eine einfache Fürsorge zugelassen, die ein ungepflegtes Aussehen verhindern soll. Die Sorge um schönes Aussehen, wie sie sich in besonderer Pflege des Haares, in speziellen Frisuren oder ähnlichem widerspiegelt, wird dagegen abgelehnt. Männer sollten ihr Haar sehr kurz halten, außer wenn man wolliges Haar habe, denn kurzes Haar verleihe ein ernstes Aussehen und härte den Kopf gegen Krankheiten ab. Dabei spricht Clemens sogar von einem beinahe kahlgeschorenen Schädel (ψιλή κεφαλή).⁴⁵ Dies scheint bereits die Haartracht des Kynikers Diogenes gewesen zu sein, während andere Kyniker offenbar langes Haar trugen.⁴⁶ Während in antoninischer Zeit die Tendenz zu längerem und lockigem Haar ging, wurde das kurzgeschorene Haar zur Mode des dritten Jahrhunderts. Clemens ist somit ein früher Zeuge für diese Mode.⁴⁷ Nicht ganz zu vereinbaren ist die Forderung nach sehr kurzem Haar allerdings mit der an anderer Stelle formulierten Anweisung, das Kopfhaar nur dann zu schneiden, wenn es beim Sehen behindere, so wie man den Schnurrbart nur dann stutzen solle, wenn er beim Essen und Trinken störe. Da der Kinnbart bei keiner Betätigung beeinträchtigt, solle er gar nicht geschnitten werden.⁴⁸ Deutlich

⁴² Dieses Argument findet sich auch bei Clemens und soll im folgenden Abschnitt näher betrachtet werden.

⁴³ Siehe dazu den Kommentar in Gregor von Nazianz, *Gegen die Putzsucht der Frauen*, ed. A. Knecht; siehe unten Kapitel 6.

⁴⁴ Zur Haarpflege vgl. J. Carcopino, *Rom*, 223–239; P. Virgili, *Acconciature*, 33–72; H. Blanck, *Einführung*, 67–70; 82–86; D. Ziegler, *Frauenfrisuren*.

⁴⁵ Clem. Alex. paed. 3,60,2; 3,62,1; vgl. A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 42.

⁴⁶ Diog. Laert. 6,31; zu langem Haar als Kennzeichen der Kyniker siehe Ps.-Lukian. *Kynikos* 1; 14; 17; 20; siehe auch Alki. 3,19; kurzgeschorenes Haar war auch bei Athleten zu finden, ebenso bei Marcus Aurelius und den Kaisern seit Macrinus; vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 602.

⁴⁷ Bei Iuvenalis ist das kurzgeschorene Haar noch Kennzeichen homosexueller Männer (Iuv. 2,15: „ihr Haupthaar ist kürzer als die Augenbraue“).

⁴⁸ Clem. Alex. paed. 3,61,1; siehe Mart. 10,56,4 (Erwähnung der Praxis, dem Auge lästige Haare wegzubrennen).

wird hier nur eine rudimentäre Haarpflege gefordert, während nicht eindeutig ist, welche Frisur genau Clemens empfiehlt. Übertriebene Sorge für das Haar wird jedenfalls bei Männern strikt abgelehnt. Dies entspricht einer Neigung paganer Autoren, aufwendige Haarpflege bei Männern als effeminiert zu bezeichnen. So stellte Seneca die Männlichkeit jener Männer in Frage, die sich allzu intensiv mit ihrer Frisur befaßten – ein Argument, das bereits Cicero zur Verunglimpfung seiner Gegner verwendet hatte.⁴⁹

Eine einfache Haartracht wird auch von Frauen verlangt. Abgelehnt werden daher das Färben und übertrieben sorgfältige Flechten der Haare ebenso wie gewundene Locken und künstliche Haarteile, die typisch für Hetären seien.⁵⁰

„Für Frauen aber genügt es, wenn sie die Haare glatt kämmen und im Nacken das Haar mit einer einfachen Spange schlicht aufstecken und so die sittsamen Haare durch ungekünstelte Pflege zu echter Schönheit (κάλλος γνήσιον) heranwachsen lassen. Denn das hetärenhafte Flechten der Haare und das Aufbinden der Zöpfe macht nicht nur die Frauen selbst häßlich, sondern schädigt auch die Haare, die bei dem gekünstelten Flechten ausgerissen werden; seinetwegen wagen die Frauen nicht einmal ihren eigenen Kopf anzufassen, weil sie fürchten, die Frisur in Unordnung zu bringen; ja sogar ihr Schlaf ist durch die Befürchtung gestört, sie möchten, ohne es zu merken, die geflochtenen Haare zerzausen.“⁵¹

Die modischen Frisuren des 2. und 3. Jhs. n. Chr. wie etwa die sogenannte Scheitelzopffrisur⁵² werden den Christinnen somit grundsätzlich als unsittlich verwehrt. Clemens fordert demnach, daß sich das Erscheinungsbild christlicher Frauen in der Öffentlichkeit von jenem modischer Nichtchristinnen unterscheidet. Eine Ablehnung weiblicher Schönheit ist dabei aber nicht zu erkennen.⁵³

Mit seinen Forderungen steht Clemens in gewisser Nähe zu Paulus, der im ersten Korintherbrief die Haartracht von Männern und Frauen thematisiert und festgestellt hatte, es sei geradezu naturgemäß, wenn Frauen die Haare lang, Männer sie dagegen nicht lang trügen.⁵⁴ Im ersten Petrusbrief sowie – vermutlich in dessen Folge – im ersten Brief an Timotheus, aus dem auch Clemens zitiert, wird von Frauen gefordert,

⁴⁹ Sen. dial. 10,12,3; siehe auch epist. 115,2; Cic. Pis. 25.

⁵⁰ Clem. Alex. paed. 2,104,1; 3,11,2; siehe auch 3,5,1 (Kräuseln der Locken und Färben der Haare bedeute, „die schlimmen Künste der Verweichlichung auszuüben“ – βλακείαν κακομεχανώμεναι); zur Haarpflege der Prostituierten vgl. H. Herter, Soziologie, 92.

⁵¹ Clem. Alex. paed. 3,62,2f.

⁵² Vgl. D. Ziegler, Frauenfrisuren, 96–125, mit ikonographischen Belegen; speziell zur Severerzeit vgl. J. Meischner, Frauenporträt, mit reichhaltigem Abbildungsteil.

⁵³ Gegen D. Ziegler, Frauenfrisuren, 246 (den christlichen Autoren sei die Haltung gemein: „weibliche Schönheit, nein“).

⁵⁴ 1 Kor 11,14f.; Paulus steht damit in jüdischer Tradition; Belege bei P. Billerbeck/H. L. Strack, Kommentar, Bd. 3, 440–443; vgl. B. Kötting, Haar, 195; zu archäologischen Bezeugungen der Haartracht in Korinth vgl. C. L. Thompson, Hairstyles; bemerkenswert ist die Tatsache, daß sich Clemens nicht auf die genannte Passage des ersten Korintherbriefes beruft, obwohl sie ganz seiner Position entspricht.

sich mit guten Werken, nicht aber mit besonderen Frisuren oder anderen Schönheitspraktiken zu schmücken.⁵⁵ Bereits in den frühesten Schriften des Christentums findet sich demnach ein Bemühen um die Reglementierung der Frisur. Auch andere christliche Autoren äußerten sich zu diesem Gegenstand.⁵⁶ So findet sich eine Ablehnung besonderer Haarpflege bei Cyprian und Tertullian.⁵⁷ Letzterer hat gegen die sorgfältige Haar- und Körperpflege bei Frauen den Vorwurf der Prostitution (*crimen prostitutionis*) erhoben.⁵⁸

Diese Charakterisierung spiegelt in gewisser Weise die Verhältnisse der römischen Republik wider, in der Frauen schlichte Frisuren getragen hatten und aufwendige Frisuren als Kennzeichen von Prostituierten dienten.⁵⁹ Diese Haltung wurde beibehalten, als während des Prinzipats auch die Frisuren ehrbarer Frauen komplizierter wurden und insbesondere in flavischer und severischer Zeit die von Tertullian mit Ironie beschriebenen turmartigen Frisuren in Mode waren, für die man künstliche Haarteile benötigte.⁶⁰ Tertullian verweist darauf, daß Frauen sich verunreinigen könnten, wenn das fremde Haar der künstlichen Haarteile von Sündern stamme, und

⁵⁵ 1 Petr 3,3f.; 1 Tim 2,9f. (zitiert in Clem. Alex. paed. 2,127,2 als ein Wort des Petrus); zur Chronologie vgl. U. Schnelle, Einleitung, 380f. (Pastoralbriefe um 100 n. Chr.); 447–449 (1 Petr um 90 n. Chr.); wenn auch die moderne Forschung eine paulinische Verfasserschaft von 1 Tim bezweifelt (vgl. U. Schnelle, a. a. O., 375–379; 1 Petr gilt ebenfalls als pseudographisch: 445–447), so ist doch eines gewiß: Der Brief wurde nicht von Timotheus verfaßt, wie D. Ziegler, Frauenfrisuren, 230, meint (vgl. auch 245: „Die Gebote des Paulus, Timotheus und Petrus“). Ihre katholische Sozialisation, die ihr nach eigenem Bekunden selbst in einer Dissertation einen sachlich-nüchternen Blick auf die christlichen Texte verwehrt (vgl. 216), hat die Verfasserin offenbar vor diesem Fauxpas nicht bewahren können.

⁵⁶ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von D. Ziegler, Frauenfrisuren, 229–247; die christlichen Normen erscheinen bei der Verfasserin losgelöst von jüdischer oder paganer Tradition als Ausdruck einer genuin christlichen Misogynie (vgl. etwa 246), was den Wert ihrer Untersuchung erheblich schmälert.

⁵⁷ Tert. cult. fem. 2,1,2; 2,1,6–8; Cypr. hab. virg. 13 (teilweise Zitat Jes 3,16–24); siehe auch Hier. epist. 23,2 (von Lea heißt es: „Schlicht war ihre Kleidung, einfach ihr Tisch, unauffällig ihre Haartracht“).

⁵⁸ Tert. cult. fem. 1,4,2; ähnlich or. 20,2 („kupplerische Sorgfalt der Frisur – *crinium lenonem morositatem*“); siehe auch ApkPetr 7 (äthiop.)=NTApo⁶ 2, 570 (in der Hölle befanden sich neben anderen auch solche Frauen, die sich zwecks Hurerei Haarflechten gemacht hätten); Tertullian äußert sich auch ablehnend über das Haarefärben (Tert. cult. fem. 2,6, mit Bezug auf Mt 5,36); ähnlich Cypr. hab. virg. 16.

⁵⁹ Siehe Varro ling. 7,44 (zur Frisur der Matronen); Plaut. Truc. 286–288 (Prostituierte als eine herausgeputzte Frau mit komplizierter Frisur); Tib. 1,8,9f.

⁶⁰ Siehe etwa RIC 2, 218 (Aureus für Iulia Augusta) und die Büste von Titus' Tochter Iulia, Neapel, NM, Abb. in D. Baisdon, Alltag, 53; Stat. silv. 1,2,113–115; vgl. G. Herzog-Hauser, Art. Φενάκη, in: RE 19.2 (1938), 1957–1961, hier 1960; K. Wessel, Frauenfrisuren; H. Blanck, Privatleben, 85 mit Abb. 17; einige Autoren spöttelten über die hierfür erforderliche Geduld; siehe Ov. am. 1,14,25; Iuv. 6,492f. (Ungeduld); zu den technischen Aspekten des Frisierens vgl. D. Ziegler, Frauenfrisuren, 191–212.

erklärt, alles dem Körper Fremde könne nicht auferstehen. Alles das, was nicht auferstehe, sei aber verworfen.⁶¹

Die Beschreibung aufwendiger Frisuren mit Begriffen aus dem Umfeld der Prostitution ist in der moralistischen Literatur der Antike nicht ungewöhnlich. Aber auch ohne entsprechende Wertungen konnte auf die besondere Bedeutung der weiblichen Haare und deren Wirkung auf Männer im Spiel der Verführung hingewiesen werden.⁶² Das gilt für Ovids *Liebeskunst*, in der schlichte Frisuren oder sogar eine gewollte Nachlässigkeit empfohlen werden, ebenso wie für Apuleius, der das mit einer „glücklichen Nachlässigkeit“ gezierte Haar der Dienerin Photis als besonders reizend bezeichnet.⁶³ Auch Clemens bezeugt die Bedeutung der Haare für die Schönheit der Frauen, wenn er in den *Stromateis* eine Norm aus Deuteronomium zum Umgang mit einer Kriegsgefangenen interpretiert: Die Forderung, ihr sollten die Haare geschoren werden und es müsse erst ein Trauermonat vergehen, ehe der Mann, der sie gefangen habe, mit ihr verkehren dürfe,⁶⁴ deutet Clemens als Prüfung der Motive des Mannes:

„Das Gesetz gestattet dem Verliebten, der Herr einer Kriegsgefangenen geworden ist, nicht, seine Lust zu befriedigen, sondern hemmt die Begierde durch einen festgesetzten Zeitabstand und läßt außerdem noch das Haar der Gefangenen abschneiden, um das frevelhafte Liebesverlangen abzuschrecken; denn wenn eine vernünftige Überlegung zur Ehe rät, dann wird der Mann bei seinem Vorsatz bleiben, auch wenn die Frau häßlich geworden ist.“⁶⁵

Wie für die nichtchristlichen Autoren ist für Clemens also weibliche Schönheit in den Haaren begründet, während geschorenes Haar eine Frau häßlich mache. Diese Sichtweise ist auch für die Normen des *Paidagogos* vor auszusetzen.⁶⁶ Damit wird das große Gewicht verständlich, das Clemens der weiblichen Haartracht beimißt. Aber es ist bezeichnend, daß er keineswegs so weit geht, das Abschneiden der Haare zu fordern – eine Praxis, die Christinnen angewandt haben, um ihre Schönheit zu verlieren.⁶⁷ Damit haben sie sich aber bereits gegen Paulus gestellt, der es noch als eine Schande angesehen hatte, wenn Frauen einen kahlgeschorenen Schädel haben.⁶⁸

⁶¹ Tert. cult. fem. 2,7.

⁶² Vgl. D. Ziegler, Frauenfrisuren, 216–229.

⁶³ Ov. ars 3,133–158; siehe auch med. 19 (Frauen wollten immer wieder andere Frisuren); Apul. met. 2,9; siehe außerdem 2,8f. (besondere Bedeutung des Haares für die Wirkung einer Frau); auf den großen Reiz natürlichen Haares in textlichen und bildlichen Darstellungen verweist D. Ziegler, Frauenfrisuren, 227f.; Tertullian bezeichnete solch nachlässig frisiertes Haar als „ungute Einfachheit (*non bona simplicitate*)“ (Tert. cult. fem. 2,7,1).

⁶⁴ Dtn 21,10–14.

⁶⁵ Clem. Alex. strom. 2,88,4–2,89,1, das Zitat 2,89,1; ähnlich nochmals 3,71,4.

⁶⁶ Siehe Clem. Alex. paed. 2,61,2 (Haare als Schmuck des Körpers – κόσμος τοῦ σώματος).

⁶⁷ Siehe etwa ActPaul=Thekla-Akten 25=NTApo⁶ 2, 220 (die als schön geltende Thekla will sich für die Nachfolge die Haare scheren); Pall. Laus. 34 (die Nonnen von Thabenäa scheren sich die Haare).

⁶⁸ 1 Kor 11,6; ebenso Tert. or. 22,7.

Bestimmte Schönheitspraktiken werden mit der Begründung abgelehnt, daß sie den Zustand des Körpers in unnatürlicher Weise veränderten. Kritisiert wird hierbei nicht allein die übertriebene Körperlichkeit oder die Gefahr der Verführung, sondern vor allem der Widerspruch zum normativen Bild des natürlichen Körpers – einem Bild, so wurde oben gezeigt, das in enger Verbindung steht mit den Gedanken vom Menschen als Schöpfung Gottes und von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.⁶⁹ Die Ablehnung von Schönheitspraktiken, die sich auch bei paganen Moralisten findet, erhält damit eine zusätzliche theologische Begründung, insofern die Natur als Schöpfung Gottes angesehen und der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Tertullian schreibt hierzu:

„Sein Äußeres zu ändern, kommt in einem Falle sogar einem Vergehen (*culpa*) nahe, wenn nicht bloß die Mode (*consuetudo*), sondern die Natur verändert wird. [...] Die Mode soll der Zeit und die Natur Gott treu bleiben.“⁷⁰

Eine solche naturwidrige Veränderung des Körpers stellt es für Clemens dar, wenn Frauen ihre Ohren für Ohrschmuck durchbohrten: Dies wird als unnatürlich und als ein vom Logos verbotener Gewaltakt gegenüber der Natur abgelehnt.⁷¹ Die gleiche Position vertraten auch Tertullian und Cyprianus von Karthago.⁷²

Der wichtigste Komplex abgelehnter Veränderungen des Körpers bezieht sich auf die Haare. Hier gibt es eine ganze Reihe von Normen, die unter anderem mit dem Widerspruch gegenüber der Natur – teilweise auch explizit als Schöpfung Gottes betrachtet – begründet werden.⁷³ Das gilt für das Färben der Haare bei Männern und Frauen.⁷⁴ Clemens zufolge habe schon Menander keine Frau im Haus geduldet, die sich die Haare blond färbte.⁷⁵ Clemens richtet sich wie die von ihm zitierten Komödiendichter Aristophanes und Menander gegen eine Praxis, die recht verbreitet gewesen zu sein scheint. Martialis etwa erwähnt mehrfach Produkte zum Blondieren der Haare.⁷⁶ Laut Clemens sprechen nicht nur die negativen Folgen für das Haar dagegen,⁷⁷

⁶⁹ Siehe oben 3.4.

⁷⁰ Tert. pall. 4,2; siehe auch XXX 4,2 (die Veränderung des Aussehens sei sittlich schlecht – *malus* –, da sie gegen die Natur gerichtet sei).

⁷¹ Clem. Alex. paed. 2,129,3; 3,56,3.

⁷² Tert. cult. fem. 2,10,1 („Hat Gott den Ohrläppchen mit Sorgfalt Wunden beigebracht und auf die Verstümmelung seines Werkes [...] so viel Wert gelegt“); siehe auch pall. 4,2 (Ohrlöcher seien *effeminatus*); Cypr. hab. virg. 14.

⁷³ Siehe auch Cypr. hab. virg. 15 (Verfälschung der Schöpfung durch Schmuck oder Kosmetik als Verfälschung des Abbildes Gottes und als Beleidigung des Schöpfers, die bestraft werde).

⁷⁴ Clem. Alex. paed. 3,16,2; siehe auch 2,104,1 (Färben als Täuschungsversuch); 3,63,3; ebenso Cypr. hab. virg. 16; zum Färben von Frauenhaar vgl. D. Balsdon, Frau, 286–288.

⁷⁵ Clem. Alex. paed. 3,6,2 (Zitat Men. fr. 610, CAF 3, 184); 3,6,4 (Kränkung des Schöpfers); 3,7,1 (Zitat Aristoph. Lys. 42f.).

⁷⁶ Siehe Mart. 8,33,20 (mit batavischem Schaum); 14,26 (mit chattischem Schaum); siehe auch Ov. ars 3,163f. (mit germanischen Kräutern); Plin. nat. 26,164 (Mittel zum Blondieren

sondern vor allem auch die Veränderung der Schöpfung Gottes: So handele es sich beim weißen Haar um eine von Gott verliehene Auszeichnung,⁷⁸ wer es färbe, um die Spuren des Alters zu verbergen,⁷⁹ arbeite daher gegen die Schöpfung und den Willen Gottes und widersetze sich ihm mit Gewalt.⁸⁰

Gerade mit Blick auf das Färben der Haare sind die Ähnlichkeiten mit Tertullian auffallend. Dieser polemisiert gegen Frauen, die sich ihre Haare blondieren lassen. Ebenso wie Clemens kommt er auf die Schädlichkeit der Färbemittel zu sprechen. Schließlich wird das Schwarzfärben des hohen Alter signalisierenden weißen Haares abgelehnt.⁸¹ Dennoch unterscheiden sich die Ausführungen im einzelnen so deutlich, daß nicht an eine direkte Abhängigkeit, die prinzipiell möglich wäre, zu denken ist: So schreibt Clemens nicht wie Tertullian über Safran als Färbemittel. Er spricht von der Schädlichkeit für die Haare, während Tertullian die Schädlichkeit für das Gehirn hervorhebt. Und schließlich spricht Tertullian gerade im Abschnitt über das Färben der Haare nicht von grauen Haaren als Auszeichnung oder von der gewaltsamen Veränderung der Schöpfung Gottes. Die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten in der Ablehnung des Haarfärbens dürften demnach eine verbreitete Position widerspiegeln.

Die gleiche Ablehnung gilt für Männer, welche ihren Körper mittels Pech vollständig enthaarten. Von diesen heißt es im Kapitel über die putzsüchtigen Männer, in dem hauptsächlich die männliche Behaarung thematisiert wird, sie hätten es auf die gemeineren Leidenschaften abgesehen.⁸² Eine dem Ausmaß der literarischen Polemik nach weitverbreitete Praxis,⁸³ die Theophrast zufolge zumindest im 4. Jh. v. Chr.

und Schwärzen der Haare); 28,191 (rötliche Färbung mit *sapo*, einer germanischen Erfindung).

⁷⁷ Clem. Alex. paed. 2,69,4; der gleiche Gedanke bei Tert. cult. fem. 2,6,2; siehe oben 4.6.2.

⁷⁸ Clem. Alex. paed. 3,63,3; siehe 3,18,2f. (graue Haare seien ehrfurchtgebietend sowie Zeichen der Reife und des Verstandes); Spr 16,31 (graue Haare als prächtige Krone); 20,29; siehe auch paed. 3,16,4 (Zitat Dan 7,9) (Gott sei ein Greis mit grauen Haaren); Daniel wird auch zitiert in der Offenbarung des Johannes (Apk 1,14), die ihrerseits von Cyprianus zitiert wurde (Cypr. hab. virg. 16), der graue Haare aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit Gott als Auszeichnung betrachtete.

⁷⁹ In Clem. Alex. paed. 3,16,2–3,17,2 wird deutlich, daß dies in Clemens' Augen der Grund für das Färben der Haare ist; es handelte sich offenbar um eine weit verbreitete Praxis; siehe Mart. 3,43,1–3; 4,36,1; Plin. nat. 26,164 (Mittel zum Schwärzen); Ios. ant. Iud. 16,233 (König Herodes habe sein ergrauendes Haar schwarz gefärbt); im Talmud gibt es Hinweise auf das Färben des Bartes (ySchabbath 6a) und das Ausreißen grauer Haare (bBawa mezia 60b); vgl. M. Dayagi-Mendels, *Perfumes*, 78.

⁸⁰ Clem. Alex. paed. 3,17,1.

⁸¹ Tert. cult. fem. 2,6.

⁸² Clem. Alex. paed. 3,15,4; zu Enthaarung als Zeichen der Verweiblichung siehe unten 5.1.3.

⁸³ Siehe etwa Iuv. 8,114f.; Suet. Iul. 45,2; Suet. Otho 12,1; in der Regel wurden Pinzetten oder vielfältige, teils exotisch anmutende Enthaarungsmittel verwendet; siehe etwa Tert. pall. 4,1 (Schermesser, Pech und Pinzetten); Suet. Aug. 68 (Augustus habe sich zur Enthaarung heißer Nußschalen bedient); Mart. 12,32,21 (Harz); Plin. nat. 29,26 (Harze); 26,164;

erforderlich war, um nicht als häßlich zu erscheinen,⁸⁴ wird auf diese Weise zum Anlaß für Kritik an der Sittlichkeit einer Person. Clemens greift damit die Kritik der Enthaarung als effeminiertes Verhalten auf, die auch bei zahlreichen paganen Autoren anzutreffen ist, die ebenso wie Clemens dieser Praxis große Aufmerksamkeit widmeten.⁸⁵

In der paganen Kritik konnte auch auf die Naturwidrigkeit der Enthaarung hingewiesen werden.⁸⁶ Ähnliches findet sich bei Clemens. Im Hinblick auf die Enthaarung heißt es nämlich, man dürfe sich nicht an dem Kennzeichen der männlichen Natur (τῆς ἀνδρώδους φύσεως σύμβολον), der Behaarung, vergreifen, während die Behaarung des männlichen Körpers doch Gottes Willen entspreche und alle Haare, nicht nur die auf dem Kopf, von Gott gezählt seien und daher auch nicht ausgerissen werden dürften.⁸⁷ Es widerspreche der männlichen Natur, die Haare zu kämmen, sie mit dem Schermesser zu schneiden oder die Backen zu rasieren und zu glätten.⁸⁸

Das gilt Clemens zufolge insbesondere für den Bart. Über die Pflege des Bartes liefert Clemens die detailliertesten Anweisungen, die sich aus der Antike erhalten haben, auch wenn andere Autoren diesem Thema ebenfalls viel Aufmerksamkeit widmen konnten.⁸⁹ Der Bart sei Zeichen der Kraft und Männlichkeit, ebenso wie die Mähne beim Löwen, und er sei Zeichen der Herrschaft des Mannes.⁹⁰ Daher richte es

30,132–134 (unter anderem Fledermausblut oder Igelgalle); 32,135f.; auch wenn sich die Enthaarung normalerweise auf Achseln (Iuv. 11,157; Sen. epist. 56,2) und Beine beschränkte, konnte sie auch auf Armen und im Genitalbereich erfolgen; siehe Pers. 4,35–41; Mart. 2,62,1f.; 3,74,6; 9,27,1f. (bei Männern); 10,9,1 (bei einer Prostituierten); Auson. epigr. 93; SHA Heliog. 31,7; anscheinend auch Ps.-Lukian. Kynikos 14; vgl. H. Herter, Genitalien, 22; vgl. auch M. Kilmer, Phobia (bei Frauen).

⁸⁴ Theophr. char. 19,3 (Häßlichkeit dichter behaarter Achseln bei einem Mann).

⁸⁵ Siehe noch Plin. nat. 29,26 („das entmannende Ausreißen der Haare“); Sen. epist. 47,7; Pers. 4,33–41 (Darstellung einer harschen Kritik); Mart. 2,29,6; 5,61,6; 9,27,1–5; 10,65,6–15; 12,38,4–6; vgl. auch H. Herter, Effeminatus, 646f.

⁸⁶ Siehe Epikt. diss. 3,1,26 („Dein Haar hingegen laß sein, wie es Gott und die Natur gewollt hat“ – womit er sich gegen die Körperenthaarung von Männern wandte); 3,1,29–31 (wer sich als Mann enthaare, klage damit gegen die Natur und zeige, daß er lieber eine Frau sein wolle; dann aber solle er sich doch besser gleich entmannen); Quint. inst. 2,5,12.

⁸⁷ Clem. Alex. paed. 3,19,1–3,20,1 (teilweise Zitat Mt 10,30; vgl. Lk 12,7).

⁸⁸ Clem. Alex. paed. 3,17,3; gegen das Kämmen auch 3,16,2; allerdings gestattet Clemens unter bestimmten Bedingungen das Schneiden von Haupthaar und Schnurrbart; zu Rasiermesser und Schere siehe J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 2, 598f.; R. Hirschmann, Art. Schere, in: DNP 11 (2001), 156.

⁸⁹ Vgl. P. J. G. Gussen, Leven, 85 Nr. 5; A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 119–123; vgl. insgesamt P. Virgili, Acconciature, 63–72; P. R. Franke, Imperator Barbatus, der insbesondere literarisches und numismatisches Material heranzieht.

⁹⁰ Clem. Alex. paed. 3,18,1; 3,19,1; auf die Simson-Erzählung als biblische Gestaltung des Zusammenhangs von Haaren und Kraft verweist Clemens nicht; siehe Ri 13,24–16,37, insbesondere 16,4–22.

sich gegen die Natur, wenn man den Bart abrasiere.⁹¹ Wenn Clemens den Bart als Kennzeichen und Zierde des Mannes bezeichnet, dann übernimmt er damit Gedanken, die sich so auch bei Musonius und Epiktetos finden.⁹² Eine besondere Nähe zu Musonius wie in anderen Fällen ist aber nicht zu finden, geschweige denn eine wörtliche Übernahme einzelner Formulierungen.⁹³ Vielmehr war die Verbindung von Körperbehaarung und Männlichkeit allgemein anerkannt.⁹⁴

Um die clementinische Position angemessen beurteilen zu können, ist hier kurz die Praxis des Bartragens in der Antike darzustellen. Während in klassischer Zeit der Bart als Zeichen des freien Mannes gegolten hatte, setzte sich die Bartlosigkeit beziehungsweise der ganz kurzgeschnittene Bart im hellenistischen Raum mit Alexander dem Großen durch.⁹⁵ Dem Vorbild des Makedonen folgten die hellenistischen Herrscher weitgehend. Eine ähnliche Entwicklung hatte es in Rom gegeben, wo Varro zufolge 300 v. Chr. aus Sizilien stammende Barbieri die erste Rasierstube eingerichtet hätten.⁹⁶ Seitdem trugen Männer ab dem Alter von 24 Jahren, das heißt nach dem Ablegen des ersten Bartes (*depositio barbae*),⁹⁷ ganz kurze Bärte oder waren glatt rasiert, wie die Mehrzahl prinzipatszeitlicher Münzen bestätigt. Lange Bärte wurden

⁹¹ Clem. Alex. paed. 3,19,3 (für die männliche Behaarung im allgemeinen); siehe hierzu Tert. cult. fem. 2,8 (Haar- und Bartpflege infolge der Gefallsucht als einem angeborenen Naturfehler); pall. 4,1f.

⁹² Mus. 21 (Bart als natürliches Zeichen des Mannes, so wie der Kamm des Hahnes oder die Mähne des Löwen); Epikt. diss. 1,16,9–14, insbesondere 1,16,13f. (Bart als von Gott geschaffenes Erkennungszeichen des Mannes sei viel schöner als der Kamm der Hähne oder die Mähne der Löwen); 3,1,27f. (ein Mann ohne Bart sei ebenso unnatürlich wie eine Frau mit Bart); siehe auch Ps.-Lukian. Kynikos 14; Athen. 13, 565c (beim Anblick eines rasierten Kinnes habe der Kyniker Diogenes gefragt: „Kannst du es denn der Natur als Schuld anrechnen, daß sie dich als Mann und nicht als Frau geschaffen hat?“); Tert. cult. fem. 2,8,2; Iul. Misopogon 339a (die antiochenischen Männer, die sich den Bart rasierten, zeigten ihre „Männlichkeit gerade nur an den Haaren auf dem Kopf, nicht wie ich [Kaiser Iulianus] an Kinn und Wangen“).

⁹³ A. C. v. Geytenbeek, Musonius, 122f.

⁹⁴ Vgl. R. B. Onians, Origins, 231–233.

⁹⁵ Siehe Athen. 13, 564f–565d (Bericht des Chrysippos im vierten Buch von „Über das Schöne und den Genuß“ über die Bartracht); Polyain. 4,3,2 (aus taktischen Gründen sollten die Soldaten vor der Schlacht von Gaugamela 331 v. Chr. ihren Bart rasieren, damit man sie im Kampf nicht daran ziehen könne); vgl. hierzu und zum folgenden P. R. Franke, Imperator barbatus, 56–63 (für Griechenland); 64–71 (für Rom); S. Walker, Portraits, 92–102.

⁹⁶ Varro rust. 2,11,10 (die eingereisten Barbieri stammten aus Sizilien; die Großzahl der frührepublikanischen Statuen sei vollbärtig gewesen); Cic. Cael. 33 (alte Statuen und Gemälde zeigten Männer mit einem struppigen – *horrida* – Bart); Liv. 5,41,9 (lang herabhängender Bart sei zur Zeit des Angriffs der Gallier üblich gewesen); auf Varro stützt sich auch Plin. nat. 7,211.

⁹⁷ Siehe etwa Iuv. 3,186; Suet. Cal. 10,1; Suet. Nero 12,4; Cass. Dio 48,34,3 (über Caesar); vgl. S. Walker, Portraits, 94f.

nur noch von Rhetoren und Philosophen getragen, der lange Bart wurde somit Merkmal eines philosophischen Lebensstils,⁹⁸ konnte darüber hinaus aber auch als Zeichen der Trauer getragen werden.⁹⁹ Erst mit Hadrian hat sich das Tragen von Bärten nach allgemeiner Ansicht wieder in weiten Teilen der Bevölkerung durchgesetzt.¹⁰⁰ Das bedeutet aber nicht, daß zuvor überhaupt keine Bärte getragen worden wären.¹⁰¹ Der Bart wird schon für all jene kennzeichnend gewesen sein, die sich eine regelmäßige Rasur aus finanziellen oder zeitlichen Gründen nicht haben leisten können, die keinen Wert auf ihr Äußeres legten¹⁰² oder wie die Juden aus religiösen Gründen einen Bart trugen.¹⁰³ Ebenso wenig sollte man aber daraus folgern, daß in der Folgezeit alle Männer Bärte getragen hätten. Clemens liefert hier einen wertvollen Hinweis auf die

⁹⁸ Siehe etwa Ps.-Lukian. *Kynikos* 1; 14; 17; 20 (über die Kyniker); Lukian. *Eunuchus* 9 (wenn die Länge des Bartes über den Rang eines Philosophen entscheide, müsse einem Ziegenbock der Vorzug gegeben werden); Dion Chrys. 72,2 (Philosophenmantel und langer Bart als Grund für Spott); Gell. 9,2,4; Athen. 4, 163f–164a (Bartracht bei den Pythagoreern); vgl. B. Kötting, *Haar*, 190f.; siehe auch die amüsante Beschreibung von Haar- und Bartracht verschiedener Philosophen bei Alki. 3,19 sowie das Epigramm des Hegesandros von Delphi auf die Philosophen, in dem diese unter anderem als „Gewaltige-Bärte-liebevoll-Pflegende (σακκογενειοτρόφοι)“ bezeichnet werden (überliefert bei Athen. 4, 162a); Übersetzung bei J. Hahn, *Philosoph*, 5; zur Haar- und Bartracht vgl. 36f.; zum Bild des Philosophen in der lateinischen Literatur vgl. auch P. Courcelle, *Figure*, zum Bart 85–88.

⁹⁹ Siehe etwa Liv. 6,16,4 (wegen der Verhaftung des Manlius); Suet. *Iul.* 67,2 (Niederlage des Titurius); Suet. *Aug.* 23,2 (Niederlage des Varus); Suet. *Cal.* 24,2 (Tod der Drusilla); Plin. *epist.* 7,27,14 (bei einem Angeklagten); vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 600f.

¹⁰⁰ SHA *Hadr.* 26,1 (er habe sich einen Bart wachsen lassen, um die Narben in seinem Gesicht zu verdecken); Cass. Dio 68,15,5 (erst Hadrian habe das Bartragen eingeführt); eher als die unterstellte Eitelkeit scheint seine Nähe zur Stoa Hadrian zum Tragen eines Bartes veranlaßt zu haben; vgl. P. R. Franke, *Imperator barbatus*, 70f.; S. Walker, *Portraits*, 100–104 mit Abb. 65–69.

¹⁰¹ Siehe etwa Ov. *ars* 1,518 (regelmäßig gepflegter Bart); met. 13,844f. (Bart als Kennzeichen eines männlichen Gesichtes); Mart. 2,36,3 (nicht bartlos sein); Dion Chrys. 36,17 (über die Griechen in Olbia); von Hadrian heißt es, er habe nur Männer mit Vollbart zu Tribunen gemacht (SHA *Hadr.* 10,6) – noch bevor sein eigener Bart erwähnt worden ist; vgl. auch P. R. Franke, *Imperator barbatus*, 71; S. Walker, *Portraits*, 95 Abb. 61, zeigt die Büste eines bärtigen Mannes aus dem späteren 1. Jh. n. Chr. (London, British Museum).

¹⁰² Siehe etwa Mart. 12,59,4 (struppiger Bauer); zum Zeitmangel siehe Suet. *Aug.* 70,1 (Augustus habe sich aus Zeitgründen von mehreren Barbieren gleichzeitig bedienen lassen); die Trajanssäule zeigt, daß sich Soldaten im Feld nicht regelmäßig rasiert haben; vgl. S. Walker, *Portraits*, 95.

¹⁰³ Siehe Lev 19,27 („Du sollst deinen Bart nicht stutzen“); 2 Sam 10,4 (rasierter Bart als Zeichen der Schande); Jer 41,5 (rasierter Bart als Zeichen der Trauer); siehe dazu bMoed katan 14a; vgl. M. Dayagi-Mendels, *Perfumes*, 76; Clemens bezieht sich nicht auf diese Anweisungen: seine Haltung gegenüber dem Bart entstammt ganz der paganen Moralistik und nicht den alttestamentlichen Normen oder der jüdischen Praxis.

Praxis des Bartragens in Alexandria an der Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. Denn er empfiehlt den Bart zum Schutz der eigenen Sittlichkeit, da man mit ihm in der Menge auffalle und daher nicht mehr unbemerkt sündigen könne:

„Viele führt aber auch ihr Aussehen allmählich dazu, nicht zu sündigen, weil sie durch es leicht überführt werden können; für die dagegen, die *unter den Augen der Menschen* (ἀναφανδόν) sündigen wollen, ist es sehr erwünscht, wenn ihre äußere Erscheinung verborgen bleibt und nichts Auffälliges an sich hat; sie hüllen sich gewissermaßen in ihre unauffällige Erscheinung und werden so den Leuten aus der großen Masse, die freveln können, weil niemand sie kennt, ganz ähnlich und haben den Vorteil, daß sie unbesorgt sündigen können.“¹⁰⁴

Demnach hat sich das Tragen eines Vollbartes in Alexandria noch nicht als allgemeine Praxis durchgesetzt. Der Bart bleibt zumindest für Clemens weiterhin Kennzeichen einer besonderen Lebensweise. Das erklärt auch sein Eintreten für den Bart als ein charakteristisches Merkmal männlicher Christen, das diese mit den Philosophen gemeinsam haben.¹⁰⁵

Die Pflege, die dem Bart zukommen sollte, reduziert Clemens auf ein notwendiges Minimum, nämlich auf das Kürzen des Oberlippenbartes, damit dieser beim Essen nicht störe. Der Kinnbart dagegen solle ungehindert wachsen. Wenn aber der Bart schon geschnitten werde, solle er doch wenigstens nicht vollständig abrasiert werden.¹⁰⁶ Ähnliche Anweisungen finden sich auch an anderen Stellen in der frühchristlichen Literatur, so etwa bei Tertullian und in zwei Kirchenordnungen des 3. und ausgehenden 4. Jhs.¹⁰⁷ Neben der Begründung auf der Ebene der Natürlichkeit des Bartes spielt bei dieser allgemein festzustellenden christlichen Distanz gegenüber

¹⁰⁴ Clem. Alex. paed. 3,61,2 (Hervorhebung von mir); in den maßgeblichen Ausgaben und Übersetzungen (O. Stählin, C. Mondésert, jetzt auch M. Marcovich) heißt es mit einer Konjektur von Hervet: „für die dagegen, die *nicht* sichtbar (μη ἀναφανδόν) sündigen wollen, ist es sehr erwünscht“ etc. Es wird demnach von Menschen gesprochen, die sündigen und dabei unerkannt bleiben wollen. Die Konjektur ist aber nicht notwendig, denn ἀναφανδόν kann nicht nur im Sinne von „sichtbar“, sondern auch im Sinne von „unter den Augen der Menschen“ verstanden werden (vgl. LSJ s. v.) – am Sinn ändert sich gegenüber der konjizierten Fassung nichts.

¹⁰⁵ Zum Inhalt der zitierten Passage siehe außerdem Clem. Alex. paed. 3,9,1 (wer mit seinem Tun nicht verborgen bleibe, vermeide Verfehlungen allein schon aus Angst vor dem Tadel); P. R. Franke, *Imperator barbatus*, 74–76, macht darauf aufmerksam, daß nach Oktober 312 keine datierbare Münze Constantinus mit Bart darstelle, ebensowenig seine Nachfolger (außer Iulianus). Er erklärt dieses Phänomen damit, daß der Christ Constantinus nicht den philosophisch und somit pagan konnotierten Bart habe tragen wollen. Gegen diese Deutung spricht die Haltung frühchristlicher Autoren wie Clemens, welche gerade den Bart zum Kennzeichen des christlichen Mannes erklären. Sollte Franke aber richtig liegen, würde dies illustrieren, wie beschränkt der Erfolg war, der Clemens und seinen Normen eines christlichen Lebensstils beschieden war.

¹⁰⁶ Clem. Alex. paed. 3,61,1; 3,60,2.

¹⁰⁷ Tert. cult. fem. 2,8,2; Didasc. 2; Const. apost. 1,3,11 (mit Bezug auf Lev 19,27).

der Bartlosigkeit sicherlich auch deren Verbindung mit der Erotik eine Rolle.¹⁰⁸ Das gleiche Phänomen konnte bereits in der Argumentation gegen kosmetische Praktiken beobachtet werden.

Die positiven gesundheitlichen Auswirkungen kurzgeschnittener Haare, der Bart-rasur und der Körperenthaarung etwa unter den Achseln waren in der Antike augenscheinlich nicht bekannt.¹⁰⁹ Jedenfalls werden sie in der Literatur nicht erwähnt. In diesem Zusammenhang muß eine Stelle bei Clemens erwähnt werden, deren Bedeutung unklar ist. So heißt es als ein Argument gegen die Enthaarung des ganzen Körpers mit Pech:

„Kein verständig denkender Mann (εὖ φρονῶν) würde es aber, so lange er nicht νόσος ist (μὴ νοσῶν), wünschen, daß er als Hurer erscheine; und niemand wird sich gern Mühe geben, das schöne Abbild in einen schlechten Ruf zu bringen.“¹¹⁰

Es stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Wortes νόσος beziehungsweise νοσέω. Es kann zugleich krank und lasterhaft (im Sinne einer seelischen Krankheit) bedeuten.¹¹¹ H. Herter interpretiert diese Stelle als Erlaubnis der Anwendung von Pech zu medizinischen Zwecken, ohne näher zu erklären, welches der gesundheitliche Nutzen der Enthaarung sein könne.¹¹² Eine solche Interpretation ist angesichts der Bedeutung medizinischer Argumente bei Clemens nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Allerdings könnte Clemens hier auch sagen wollen, nur einem lasterhaften Menschen könne es gleichgültig sein, sich durch sein Aussehen in schlechten Ruf zu bringen. Ein abschließendes Urteil läßt sich nicht fällen.

Bemerkenswert ist zudem die Tatsache, daß Clemens zwar die Enthaarung von Männern scharf ablehnt, jene der Frauen aber nicht erwähnt. Dies erstaunt um so mehr, als es sich bei der Rasur der Achselhaare und der Schambehaarung an den Oberschenkeln dem Römer Ovid zufolge um eine Praxis gehandelt hat, welche geradezu zivilisierte Frauen von Barbarinnen unterschieden habe.¹¹³ Das Argument der Naturwidrigkeit des Verhaltens gilt auch für die Enthaarung von Frauen, aber diese wird nicht ausdrücklich verboten. Ob damit Clemens stillschweigend eine übliche kosmetische Praxis zuläßt, kann nicht festgestellt werden.

¹⁰⁸ Dieser Zusammenhang findet sich angedeutet in SHA Verus 7,10; 10,6 (L. Verus habe sich seinen langen Bart auf Wunsch einer Mätresse abnehmen lassen).

¹⁰⁹ Diese Form der Enthaarung reduzierte die Orte, an denen sich Parasiten wie etwa Läuse (siehe Iul. Misopogon 338c: im Bart) als Überträger von Krankheiten einnisten konnten, und dürfte daher zu einer Reduzierung der Anfälligkeit für Infektionskrankheiten wie etwa Typhus geführt haben; vgl. R. Jackson, *Doctors*, 54; M. Dayagi-Mendels, *Perfumes*, 77f., weist auf Spuren zahlreicher Läuse und Nissen hin, die an Kämmen aus Qumran gefunden worden sind.

¹¹⁰ Clem. Alex. paed. 3,20,5.

¹¹¹ Vgl. LSJ s. v.

¹¹² H. Herter, *Effeminatus*, 647.

¹¹³ Ov. ars 3,193–196.

Hier ist schließlich noch die Verwendung von Perücken oder Haarteilen zu erwähnen, von denen bereits kurz die Rede war.¹¹⁴ Möglicherweise bezieht sich bereits der erste Petrusbrief auf das Hineinflechten fremder Haare (ἐμπλοκή τριχῶν) in die eigenen Haare. Dies wird mit der Begründung abgelehnt, es handele sich um äußerlichen Schmuck.¹¹⁵ Clemens greift diese Ablehnung auf, indem der entsprechende Abschnitt des ersten Petrusbriefes zitiert wird.¹¹⁶ An anderer Stelle begründet der Alexandriner seine Ablehnung von Perücken und Haarteilen allerdings anders als Petrus mit dem Hinweis auf den betrügerischen Charakter solchen Tuns sowie mit den theologischen Schwierigkeiten bei der Segnung durch Auflegen der Hände: Denn nicht die Trägerin des fremden Haares werde gesegnet sondern jene, von der es stammt. Daher bezeichnet Clemens die Benutzung von Perücken und Haarteilen insgesamt als gottlos.¹¹⁷

Die Verwendung von fremdem Haar wird aber auch als Versuch bezeichnet, den eigenen Mann durch fremde Schönheit zu täuschen.¹¹⁸ Eine deutliche Gegenüberstellung von eigener und fremder Schönheit findet sich erstmals in einer häufig rezipierten Passage von Platons *Gorgias*, in der es über die Kosmetik (κομμωτική [scil. τέχνη]) heißt, daß sie

„gar unheilschaffend ist und betrügerisch, unedel und eines freien Menschen unwürdig, und durch Formen und Farben und Glätte und Bekleidung die Menschen so betrügt, daß sie fremde Schönheit (ἀλλότριον κάλλος) herbeiziehend, die eigene (οἰκεῖον), welche durch die Leibesübungen entsteht, vernachlässigen.“¹¹⁹

Versucht man demnach, nicht durch körperliche Betätigung, sondern durch Schönheitspraktiken sein Aussehen zu verbessern, so wird dies als betrügerisches Tun beschrieben. Xenophon hat das aufgegriffen und in seinem *Oikonomikos* ein Kapitel über die weibliche Putzsucht verfaßt, in dem er das Motiv der Täuschung besonders hervorhob, das seitdem in der antiken Literatur weite Verbreitung gefunden hat.¹²⁰

¹¹⁴ Vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 603f.; G. Herzog-Hauser, *Φενάκη*, 1957–1961; D. Ziegler, *Frauenfrisuren*, 167–178; R. Hurschmann, Art. *Perücke*, in: *DNP* 9 (2000), 653f.

¹¹⁵ 1 Petr 3,3; vgl. aber N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, 141 („daß ihr das Haar legen laßt“).

¹¹⁶ Clem. Alex. paed. 3,66,3.

¹¹⁷ Clem. Alex. paed. 3,63,1; siehe auch 2,104,1 (Ablehnung künstlicher Haarflechten); auf die theologischen Probleme von Perücken verweist auch Tert. cult. fem. 2,7; eine Ablehnung von Perücken insbesondere beim Gebet findet sich bei Orig. or. 2,2; vgl. B. Kötting, *Haar*, 195.

¹¹⁸ Clem. Alex. paed. 3,63,2.

¹¹⁹ Plat. Gorg. 465b.

¹²⁰ Xen. oik. 10,3.5.8.13; siehe oben 5.1.1; für die christliche Literatur siehe etwa Cypr. laps. 6 (kosmetische Praktiken und Rasur als Fälschung und Täuschung sowie als Entstellung von Gottes Schöpfung); vgl. A. Knecht, *Geschichte*, 40; 43; 45f. u. ö.

Mit seiner Ablehnung von Haarteilen oder ganzen Perücken wendet sich Clemens gegen eine Praxis, die sich zu seiner Zeit anscheinend bei Männern und Frauen sehr großer Beliebtheit erfreute, wie zahlreiche Zeugnisse der archäologischen sowie vielfache Erwähnungen in der literarischen Überlieferung nahelegen.¹²¹ Besonders Ovid äußert sich ausführlich zu diesem Gegenstand.¹²² Neben modischen Zwecken dienten Perücken bei Männern wie Frauen dazu, graues oder fehlendes Haar zu verbergen oder zu ersetzen.¹²³ Aber Perücken als Mittel dafür, die in der paganen Literatur häufig verspottete¹²⁴ und als häßlich angesehene¹²⁵ Kahlheit zu verbergen, finden weder bei Clemens noch sonst in der christlichen Literatur Beachtung.¹²⁶ Denn Kahlheit spielte hier keine vergleichbare Rolle und wurde nur ausnahmsweise verspottet, konnte aber als Schande angesehen werden.¹²⁷

Die Ablehnung von Perücken hatte aber auch eine weitere Ursache, nämlich deren verführerische Wirkung sowie deren Verwendung durch alternde Prostituierte

¹²¹ Siehe etwa Mart. 6,12,1f.; 12,23,1; 12,45,1f. (Perücke aus Bocksfell?); Suet. Cal. 11 (als Verkleidung); Suet. Nero 26,1 (als Verkleidung, um sich bei Nacht in Tavernen und auf den Straßen herumzutreiben); Artem. 1,18 (der Schönheit wegen); Anth. Pal. 6,211,2; 6,254,4; 11,310; zu den insbesondere zu Beginn des 1. Jhs. n. Chr. beliebten blonden (*flavus*) Perücken siehe Ov. am. 1,14,45f. (Perücke aus Germanien); Mart. 5,68; Iuv. 6,120; Petron. 110,5 (blonde Perücke sei besonders schön); zur „häufigen Darstellung von Perücken vor allem in spätantoinischer und severischer Zeit“ als Indiz für deren tatsächliche Verwendung vgl. D. Ziegler, Frauenfrisuren, 178; zur Herstellung der Perücken 175f.

¹²² Ov. am. 1,14 pass. (nachdem der angeredeten Frau durch ein Haarfärbemittel alle Haare ausgefallen sind); ars 3,161–166; 3,245–250.

¹²³ Siehe etwa Suet. Otho 12,1 (Otho habe eine Perücke zum Verbergen seiner Glatze getragen); Mart. 1,72,7f. (Perücke als Mittel gegen Kahlheit bei einem Mann); 6,12,1f.; 12,23,1; Ov. ars 3,165f. (bei einer Frau); 3,245–247 (eine Frau setzt aus Eile ihre Perücke falsch herum auf); Lukian. Dialogi meretricii 5,3; 11,4; vgl. D. Balsdon, Frau, 286.

¹²⁴ Man betrachte nur Thersites als Typus des verspotteten häßlichen Mannes: Er hat bei Homer schütteres Haar (Hom. Il. 2,218) und wird später als kahlköpfig beschrieben (Plut. mor. 35c; 1065c; Epikt. diss. 4,2,10); vgl. H.-G. Nesselrath, Art. Kahlheit, in: RAC 19 (2001), 930–943, hier 930; der Neureiche Trimalchio ist ein Kahlkopf (Petron. 27,1), was Bestandteil seiner Charakteristik als Spottfigur ist; siehe auch die wunderbare Elegie auf die Glatze (109,9f.); Kahlheit ist auch ein beliebtes Thema bei Martialis (Mart. 6,57,1–4; 6,74,2; 12,32,4), der schreibt: „Nichts [ist] so schlimm wie ein Kahlkopf, der frisiert ist“ (10,83,11); gerade dies aber hat Caesar getan, der Sueton zufolge wegen des Spottes unter seiner Kahlheit gelitten und daher seine verbliebenen Haare über die kahlen Stellen gekämmt habe (Suet. Iul. 45,2); siehe auch Suet. Dom. 18,1.

¹²⁵ Siehe etwa Ov. ars 3,250 („Häßlich ein Strauch, der entlaubt, oder ein Kopf, der enthaart“); Apul. met. 2,8 (eine Frau kann noch so schön sein, ohne Haar gefiele sie niemandem); Clem. Alex. Strom. 2,89,1.

¹²⁶ Vgl. H.-G. Nesselrath, Kahlheit, 940f.

¹²⁷ Siehe etwa 2 Kön 2,23 (Verspottung des Propheten Elischa als Kahlkopf); Jes 3,24 (Glatze als Schande der Frauen von Jerusalem), zitiert bei Cypr. hab. virg. 13; siehe auch 1 Kor 11,6; Hier. epist. 147,8.

männlichen und weiblichen Geschlechts.¹²⁸ Wenn H.-G. Nesselrath mutmaßt, hierin liege vielleicht der Hauptgrund der christlichen Ablehnung von Perücken,¹²⁹ dann scheint sich ein Anhalt hierfür zunächst auch bei Clemens zu finden, der Perücken als hetärenhaften Schmuck bezeichnet.¹³⁰ Da es sich aber hierbei in Clemens' Sprachgebrauch um einen Begriff mit großer Bedeutungsbreite handelt, der keineswegs auf tatsächliche Prostitution beschränkt ist, sondern allgemein unsittliches Verhalten von Frauen beschreibt, kann diese Passage nicht als Beleg dafür dienen, daß es vornehmlich die Praxis der Prostituierten war, welche zur Ablehnung der Perücken geführt habe. Unbestritten ist die mit dem Begriff „hetärenhaft“ verbundene Assoziation mit unsittlichem Sexualverhalten.¹³¹ Man sollte aber nicht vernachlässigen, daß für Clemens und dann auch für Origenes der betrügerische Charakter von Perücken und die mit deren Verwendung verbundenen Probleme explizit ihre Ablehnung insbesondere im Gottesdienst begründen.

Es wird damit erkennbar, daß Clemens zwar eine bestimmte Form der Sorge für den Körper als legitimes Anliegen anerkennt, dabei aber dort deutliche Grenzen zieht, wo eine übertriebene Sorge für den Körper oder dessen unnatürliche Veränderung drohen. Gerade die als Schönheitspraktiken zu betrachtenden Veränderungen am Aussehen des Körpers werden mit einer Bedrohung der Sittlichkeit, mit Verführung und Sexualität in Verbindung gebracht, die es selbstredend zu vermeiden gilt. Diese Bedrohung darf vom Körper nicht ausgehen. Ein wichtiger Beitrag hierzu ist die Beherrschung des Körpers, die noch zu betrachten sein wird.

5.1.3. Die Gefahr der Verweiblichung

Im Kontext der hier beschriebenen Praktiken droht den Männern eine Gefahr, welche die Furcht vor dem Körper in hohem Maße verschärft, nämlich die Gefahr der Verweiblichung (*effeminatio*).¹³² Diese Gefahr, die den Aussagen zahlreicher Autoren zufolge Männern in der Antike ständig zu drohen schien, begegnet bei Clemens im-

¹²⁸ Siehe etwa Mart. 2,33,1 (Beschreibung einer häßlichen Prostituierten); verführerische Wirkung unterstellt Iuvenalis der blonden Perücke von Kaiserin Messalina, die sie sich aufsetzte, ehe sie als Prostituierte in ein Bordell ging (Iuv. 6,120–122).

¹²⁹ H.-G. Nesselrath, Kahlheit, 938f.

¹³⁰ Clem. Alex. paed. 3,63,2.

¹³¹ Ähnlich ablehnend wie Perücken wären auch falsche Zähne zu beurteilen, die ebenfalls ein beliebtes Thema bei Martialis sind; siehe etwa Mart. 1,72,3f.; 5,43,1f.; 9,37,3 (bei einer Prostituierten); 12,23,1; 14,56 (Mittel zur Zahnreinigung sei nicht geeignet für falsche Zähne); siehe auch Anth. Pal. 11,310; aber Clemens spricht von ihnen ebensowenig wie von der Oralhygiene – ein weiterer Hinweis auf sein erstaunliches Desinteresse an den Zähnen.

¹³² Vgl. insgesamt H. Herter, *Effeminatus*, 620–650; P. Veyne, *Römisches Reich*, 176f.; P. Brown, *Keuschheit*, 24f.; L. Brisson, *Ambivalence*.

mer wieder und erweist sich besonders deutlich dort, wo für männliches Verhalten Begriffe verwendet werden, die eigentlich das weibliche Geschlecht bezeichnen.¹³³ Indem solche Begriffe auf Männer angewandt werden, qualifiziert Clemens diese Männer sowie ihr Verhalten als effeminiert, das heißt als nicht vollwertig männlich. Aus dieser Möglichkeit, sich als Mann nicht mehr männlich, sondern weiblich zu verhalten, spricht eine vorrangig sittlich-soziale und nicht biologische Definition von Männlichkeit: Maskulin oder feminin war man in der Antike nicht allein durch sein biologisches Geschlecht, sondern vor allem durch sein Verhalten. Männlichkeit war demnach nicht angeboren, sondern mußte angeeignet und stets neu unter Beweis gestellt werden. Oder in den Worten von P. Brown: „Kein normaler Mann konnte wirklich zu einer Frau werden; aber jeder Mann mußte ständig befürchten, er könne ‚weibisch‘ werden.“¹³⁴ Wenn daher die Geschlechtszugehörigkeit stets prekär ist, bedarf es deutlicher äußerer Erkennungsmerkmale hierfür.¹³⁵

Diese Sichtweise und diese Grundgefährdung stehen im Hintergrund zahlreicher Normen des *Paidagogos*. Die Vielfalt der einschlägigen Begriffe und deren Häufigkeit¹³⁶ demonstrieren die Bedeutung des Sachverhaltes für Clemens. Dabei droht die Gefahr der Verweiblichung nach seiner Auskunft Männern vor allem im Umgang mit dem eigenen Körper: Körpersprache und Aussehen – das heißt der Umgang mit Kleidung, Schmuck und kosmetischen Praktiken sowie vor allem mit der Körperbehaarung – werden als Indikatoren von Männlichkeit oder Verweiblichung angesehen. Dabei wird die Behaarung als männliche Zierde bezeichnet, als das natürliche, Gottes Schöpfungsordnung entsprechende Zeichen der Männlichkeit und des männlichen Verstandes, während eine glatte Haut Kennzeichen der Frauen sei.¹³⁷ Daher stellen alle Praktiken, welche diese Behaarung mehr als unbedingt nötig reduzieren, eine Form der Verweiblichung dar. Daß dem so ist, zeigt sich nicht zuletzt am Ort der entsprechenden Ausführungen innerhalb des *Paidagogos*: Denn das Kapitel gegen die putzsüchtigen Männer steht inmitten eines größeren Abschnittes, der mit seinen An-

¹³³ Dazu gehören γυνή und θήλυς sowie die dazugehörigen Ableitungen (θηλυδριώδης, θηλυδρίας, γυναικεῖος, γυναικίζειν, [ἐκ-, ἀπο-] θηλύειν) und Komposita (insbesondere ἀνδρόγυνος); für weitere Begriffe vgl. H. Herter, *Effeminatus*, 620f.; 640f.; 649f.

¹³⁴ P. Brown, *Keuschheit*, 24.

¹³⁵ M. W. Gleason, *Semiotics*, 390f.; bearbeitet als: dies., *Making Men*, 55–81, hier 58f.; dort heißt es unter anderem: “Masculinity in the ancient world was an achieved state, radically underdetermined by anatomical sex” (391 bzw. 59); mit der Erkennbarkeit normkonformen oder normdevianten Verhaltens am Äußeren befaßten sich die Physiognomiker; siehe dazu unten 5.2.

¹³⁶ Siehe GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. vv.

¹³⁷ Clem. Alex. paed. 3,15,2 (τὸ ἄνθος τὸ ἀνδρικόν); 3,18,1–3,19,3; zur Körperbehaarung als Indikator der Männlichkeit vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 399–402; dies., *Making Men*, 67–70; insbesondere zur rabbinischen Literatur J. Levinson, *Androgyny*, 128–131; zur Natürlichkeit der Körperbehaarung siehe oben 5.1.2.

weisungen das Verhalten von Frauen reglementiert.¹³⁸ Dies legt die Einschätzung nahe, es handele sich hierbei um ein typischerweise weibliches Verhalten. Dem folgt auch Clemens' Urteil, es handele sich um unmännliche Männer (ἀνάνδροι ἄνδρες), gleichsam um Frauen in Männergestalt.¹³⁹

Clemens steht dabei wie so oft nicht allein. H. Herter hat unzählige Belege aus der antiken Literatur gesammelt, welche die enorme Verbreitung des Vorwurfs der *effeminatio* gegenüber Politikern, Herrschern, Berufsgruppen oder ganzen Völkern unter Beweis stellen.¹⁴⁰ Verweiblichung von Männern galt generell als unwürdig. Cicero schreibt: „Was ist schändlicher und gemeiner als ein weibischer Mann?“¹⁴¹ Dabei konnte wie bei Clemens auch der Widerspruch effeminierten Verhaltens gegen die Natur hervorgehoben werden.¹⁴²

Kennzeichen der Verweiblichung war insbesondere die Anwendung von Schönheitspraktiken. Bei Clemens heißt es dazu, äußerer Schmuck mache Frauen zu Hetären sowie Männer zu mannweiblichen Zwitterwesen (ἀνδρόγυνοι) und Ehebrechern. Da Paris als putzsüchtig beschrieben wird, kann Clemens feststellen, ganz Griechenland sei durch barbarische Prunkliebe (φιλοκοσμία) und zwitterhaften Luxus (ἀνδρόγυνος τρυφή) ins Unglück gestürzt worden.¹⁴³ Später wird von putzsüchtigen Männern gesagt, sie trügen in ihrer weiblichen (θηλυδριώδης) Begierde Goldschmuck,¹⁴⁴ obwohl Männer außer Siegelringen keinen Schmuck tragen durften,

¹³⁸ Clemens scheint sich mit seinen Anweisungen für Kleidung und Schuhwerk, Schmuck, Kosmetik, Umgang und Verhalten im Bad (Clem. Alex. paed. 2,105,1–3,33,3) insbesondere an Frauen zu wenden.

¹³⁹ Clem. Alex. paed. 3,31,2; vgl. auch M. Horstmanshoff, Eunuch, 105–110.

¹⁴⁰ H. Herter, Effeminatus, 621–628; 642–644; eine Liste von Weiblingen (θηλυδρίαι) bietet Lib. or. 64,83.

¹⁴¹ Cic. Tusc. 3,36 (*quid est autem nequius aut turpius ecfeminato viro*).

¹⁴² Sen. epist. 122,7 („Scheinen dir nicht gegen die Natur zu leben, die ihre Kleidung vertauschen mit den Frauen? Leben nicht gegen die Natur, die darauf sehen, daß Knabenalter glänze zu einer dafür nicht vorgesehenen Zeit“, das heißt durch Rasur); Diog. Laert. 6,65 (der Kyniker Diogenes habe zu einem effeminierten Mann gesagt: „Schämst du dich gar nicht, schlechter sein zu wollen als die Natur? Denn die hat dich zum Mann gemacht, du aber machst dich gewaltsam zur Frau“).

¹⁴³ Clem. Alex. paed. 3,13,1f.; siehe bereits Verg. Aen. 4,215f. („Paris mit seinen weibischen Männern“) sowie Auson. Technopaegnon 10,22 (Phryger seien weibisch); da die Mitra als eines der Kennzeichen eines *effeminatus* galt (vgl. H. Herter, Effeminatus, 631), kann auch Tat. or. 10,6 (Paris als Mitraträger – μιτρηφόρος) als Beleg dienen.

¹⁴⁴ Clem. Alex. paed. 3,17,4; zu Schmuck und anderen Schönheitspraktiken als Kennzeichen der *effeminati* siehe etwa Quint. inst. 11,1,3; Suet. Cal. 52 (Caligulas Aussehen habe nicht dem eines Mannes oder gar eines Menschen entsprochen); Iuv. 2,85; Sen. nat. 7,31,2; für das Judentum Phil. spec. 3,37; für das Christentum Tert. pall. 4,2 (über Achilleus); weitere Belege bei H. Herter, Effeminatus, 631f.; 645f.

wenn sie sich nicht der Kritik aussetzen wollten.¹⁴⁵ Und von Salben heißt es, sie verweiblichten den männlichen Charakter.¹⁴⁶ Über Männer, die verweiblichten (γυναικίζονται) und sich in unedler und hurerischer Art die Haare schneiden ließen, herrliche Gewänder trügen, Parfüm verwendeten und Mastixharz kauten, heißt es:

„Was würde wohl einer sagen, wenn er diese Leute sieht? Ohne Mühe würde er wie einer, der aus den Stimmen weissagt, aus ihrer Erscheinung darauf schließen, daß sie Ehebrecher und Zwitterwesen (μοιχός, ἀνδρόγυνος) sind, beiderlei Arten des Geschlechtsverkehrs (ἀμφοτέρω ἀφροδίτῃ) ergeben, die Haare hassend und haarlos, die Zierde des Mannes verabscheuend und gleich den Frauen auf kunstvolle Haartracht bedacht.“¹⁴⁷

Von Männern angewandte Schönheitspraktiken gelten mithin als unmännlich, die Männer entsprechend als Zwitterwesen. Hier kann nun etwas genauer betrachtet werden, was Clemens mit dem Begriff ἀνδρόγυνος meint.¹⁴⁸ In seiner Diskussion des alttestamentlichen Verbotes, Hasen und Hyänen zu essen,¹⁴⁹ widerspricht er der

¹⁴⁵ Zu Siegelringen bei Clemens siehe Clem. Alex. paed. 3,58,2; 3,59,1 (Ring am letzten Glied des Fingers; dazu Quint. inst. 11,3,142: nicht höher als auf dem mittleren Glied – während Trimalchio seinen Ring am vorderen Glied des Ringfingers trug: Petron. 32,3); 3,59,2–3,60,1 (Symbole für Siegelringe); siehe auch Strom. 5,28,4–6; siehe oben 2.4.3; übertriebene Verwendung von Ringen bei Männern verspotten und kritisieren Martialis und Quintilianus (Mart. 5,11; 11,37; Quint. inst. 11,3,142: die Hand des Rhetors „soll nicht mit Ringen überladen sein“); Sen. nat. 7,31,2 (ein Ring an jedem Fingerglied); zum antiken Schmuck vgl. etwa C. Schneider, Kulturgeschichte, Bd. 2, 39f.; B. Deppert-Lippitz, Goldschmuck; L. Pirzio Biroli Stefanelli, L’oro; R. Hurschmann, Art. Ring, in: DNP 10 (2001), 1020f.; G. Schenke, Schein.

¹⁴⁶ Clem. Alex. paed. 2,65,1 (τὴν ἀνδρῶντιν ἐκθελύνουσιν); 2,66,2 (τὰ ἥθη τὰ γεννικὰ ἐκθελύνειν δύνασθαι); zur Verwendung von Salben an Körper und Haar als Kennzeichen von *effeminati* siehe Athen. 13, 565c; 565e (Gleichsetzung mit Kinäden); Ov. ars 3,443; Cass. Dio 62,6,4; Phil. spec. 3,37; Ioh. Chrys. hom. in Mt 10,5; weitere Belege bei H. Herter, *Effeminatus*, 634; 647.

¹⁴⁷ Clem. Alex. paed. 3,15,1f.; besondere Haar- und Bartpflege galt als ein herausragendes und leicht erkennbares Kennzeichen für *effeminati*; siehe Dion. Hal. ant. 7,9,3f.; Quint. inst. 2,5,12; Ov. ars 1,505–524 (gepflegtes, aber nicht übertriebenes Aussehen); Phil. spec. 3,37; zum Bart siehe auch Iul. Misopogon 339a–b; für weitere Belege vgl. H. Herter, *Effeminatus*, 632f.; 646f.; zur zitierten Stelle vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 399–402; dies., *Making Men*, 67–70, die die Gemeinsamkeiten von Clemens mit stoischen Moralisten ebenso wie mit Quintilianus betont; zur Physiognomik des verweiblichten Mannes vgl. E. Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen*, 139–153; zur Erkennbarkeit des Charakters anhand des Aussehens siehe unten 5.2.

¹⁴⁸ Zur physiologischen Begründung der Existenz von ἀνδρόγυνοι siehe Hippokr. *De victu* 1,28; siehe auch Suetons Bemerkung, ἀνδρόγυνοι seien weiblich, hätten aber etwas männerförmiges – ἔχων δὲ τι ἀνδρόμορφον (*Peri blasphemion* 61, zitiert nach M. W. Gleason, *Semiotics*, 394 Anm. 22; dies., *Making Men*, 62 Anm. 35); der Lexikograph Pollux (2. Jh. n. Chr.) betrachtete ἀνδρόγυνος und *cinaedus* als Synonyme (Poll. 6, 126f., dort auch zum Bedeutungsspektrum der Begriffe).

¹⁴⁹ Clem. Alex. paed. 2,83,4–2,88,3 (siehe Lev 11,5; Dtn 14,7); siehe dazu unten 5.5.1.

Ansicht, daß ein Tier die Schamteile beider Geschlechter haben könne. Dies hätten einige angenommen, „indem sie von Hermaphroditen fabelten und damit zwischen der weiblichen und der männlichen Natur eine dritte, nämlich eine mannweibliche (ἄνδρόγυνος) neu schufen.“¹⁵⁰ Diese Stelle verdeutlicht Clemens' Sprachgebrauch, indem sie die Widernatürlichkeit eines Verhaltens erweist, das Männer zu Zwitterwesen werden läßt.

Das gilt wie gezeigt insbesondere für Rasur und Enthaarung. So kann Clemens einmal sagen, wer sich die Haare am gesamten Körper entfernen lasse, sei ein Weibling (θηλυδρίας). Das zwitterhafte Färben der Haare müsse man ebenso unterlassen wie das weibliche Kämmen.¹⁵¹ Es widerspreche der männlichen Natur, die Haare zu kämmen, mit dem Schermesser zu schneiden und vor dem Spiegel zu frisieren sowie die Wangen zu rasieren, zu enthaaren und glatt zu machen, da all dies weibisch sei. Und er fügt hinzu: „Wenn man sie [diese Männer] nicht nackt sieht, so könnte man sie auch für Frauen halten.“¹⁵² Es ist eben diese Uneindeutigkeit des Körpers, dieser schwebende Zustand zwischen den Geschlechtern, der Clemens in seiner Argumentation ganz entscheidend dazu dient, seine Verhaltensnormen zu begründen und durchzusetzen. Wenig später heißt es bei ihm, Enthaarung und Schmuck bei Männern seien eine Erfindung kraftloser Menschen, die sich ins Frauengemach (γυναικωνίτις) herabziehen ließen und die zweigeschlechtliche und geile Tiere seien (ἀμφίβια καὶ λάγνα θηρία).¹⁵³ Es ist angesichts des Vorangegangenen erkennbar, daß hier von Männern die Rede ist, die sich wie Frauen verhalten.¹⁵⁴ Dies führt Clemens zu dem Urteil, wer sich tagsüber und in aller Öffentlichkeit der schamlosen Prozedur der Enthaarung unterwerfe, der erweise sich ohne Zweifel bei Nacht als Frau.¹⁵⁵ Daher solle man einen solchen Mann nicht Mann (ἄνθρωπος) nennen, sondern vielmehr Schwächling (βάταλος) oder Frauling (γύννις), da seine Stimme kraftlos und der Stoff seiner Kleidung nach Weichheit und Farbigkeit weibisch sei.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Clem. Alex. paed. 2,85,2.

¹⁵¹ Clem. Alex. paed. 3,15,3; 3,16,2; siehe auch Petron. 126,2 (gekämmtes Haar als ein Indiz dafür, daß sich ein Mann prostituieren wolle).

¹⁵² Clem. Alex. paed. 3,17,3.

¹⁵³ Clem. Alex. paed. 3,18,1; ἀμφίβιος scheint hier eine ähnlich Bedeutung zu haben wie ἄνδρόγυνος.

¹⁵⁴ Siehe Epikt. diss. 3,1,27–35 (ein Mann, der sich enthaare, wolle anscheinend lieber eine Frau sein. Dann aber solle er sich doch gleich entmannen, denn er fordert: „Sei nicht halb Mann, halb Frau“).

¹⁵⁵ Clem. Alex. paed. 3,20,2f.

¹⁵⁶ Clem. Alex. paed. 3,23,3; kraftlose Stimme als Zeichen eines θηλυδρίας auch 2,59,1; siehe Adamantius 2,42=1, 405 Förster (hohe und weiche Stimme als Zeichen des ἄνδρόγυνος); vgl. H. Herter, *Effeminatus*, 636; M. W. Gleason, *Making Men*, 83f.; 101f.; 103–130; siehe auch die über den Kyniker Diogenes berichtete Anekdote, in der Diogenes einen jungen Mann, der sich hatte enthaaren lassen, auf dem Sklavenmarkt dazu auffordert, sich einen

Es verwundert nicht, daß Clemens seiner Ansicht nach unmännliches Verhalten auch mit sexuellen Neigungen in Verbindung bringt, insbesondere mit Ehebruch sowie homo- beziehungsweise bisexuellen Praktiken,¹⁵⁷ die für ihn von Grund auf abzulehnen sind. Dabei wird von Clemens auch die Frage von Aktivität und Passivität im Geschlechtsakt angedeutet, die in der paganen Beurteilung sexuellen Verhaltens von herausragender Bedeutung gewesen ist.¹⁵⁸

Wenn es von sich enthaarenden Männern heißt, man könne an ihrem Aussehen wie ein Stirnleser (μετωποσκόπος¹⁵⁹) erkennen, daß sie Ehebrecher und Zwitterwesen seien,¹⁶⁰ so ist offenbar die Körperenthaarung sicheres Indiz für einen unsittlichen und unmännlichen Charakter, ebenso wie die Behaarung als Kennzeichen der Männlichkeit angesehen wird.¹⁶¹ Und später heißt es immer noch im Zusammenhang mit der Enthaarung von Männern sowie weiteren Schönheitspraktiken unter Zitierung von Jesus Sirach:

„Solche Leute sind aber leicht zu erkennen, da sie ihren Charakter schon in ihrem Äußeren zeigen (ἐλεγχόμενοι τὸν τρόπον), im Gang, in der Haartracht, im Blick. ‚Denn am Aussehen wird man einen Mann erkennen‘, sagt die Schrift, ‚und am Auftreten eines Menschen wird man einen Menschen erkennen; die Kleidung eines Mannes und der Gang seines Fußes und das Lachen seiner Zähne wird verkünden, wie es mit ihm steht.‘“¹⁶²

Dieser Zusammenhang von Aussehen und Charakter ist keine Erfindung von Clemens.¹⁶³ Herausgeputzte Männer galten generell als fragwürdige Charaktere. Ovid warnt Frauen vor dem Umgang mit Männern, die allzu viel Aufwand mit ihrem Äußeren treiben,¹⁶⁴ bemerkt aber hierzu, wer sich am meisten herausputze, sei vielleicht einfach nur ein Dieb.¹⁶⁵ Diese charakterliche Beurteilung ist aber eher die Ausnahme,

Mann zu kaufen, wodurch er die Männlichkeit des Jünglings in Frage stellt (Clem. Alex. paed. 3,16,1; vgl. Phil. prob. 124; Diog. Laert. 6,74).

¹⁵⁷ Ehebruch etwa im Falle von Paris in Clem. Alex. paed. 3,13,1f. (ἀνδρόγυνος τρυφή); zum Vorwurf der Homosexualität siehe etwa 3,19,3 (Enthaarung Männern zuliebe erweise den θηλυδριάς); 2,87,3; zur Bisexualität 3,15,2 (ἀμφοτέρα ἀφροδίτη).

¹⁵⁸ Clem. Alex. paed. 3,20,3 (Männer erwiesen sich in der Nacht als Frauen); deutlicher dort, wo Passivität (τὸ πάσχειν) des Mannes als Kennzeichen der Zerstörung der natürlichen Ordnung (φύσις) bezeichnet wird (3,21,3); siehe auch 2,87,3 (es sei nicht männlich, den Samen in sich aufzunehmen); zur Bedeutung der Passivität vgl. nur P. Veyne, *La famille*, 52f.; M. Foucault, *Gebrauch*, 62–64; ders., *Sorge*, 44–48; J. Walters, *Invading*.

¹⁵⁹ Zur Praxis des Stirnlesens (Metoposkopie) siehe Plin. nat. 35,88; Suet. Tit. 2 (ein *metoposcopus* sagt Britannicus voraus, er werde nie herrschen, sondern Titus werde Herrscher sein); siehe auch Petron. 126,2 (dazu gleich).

¹⁶⁰ Clem. Alex. paed. 2,15,2.

¹⁶¹ Siehe oben 5.1.2.

¹⁶² Clem. Alex. paed. 3,23,4 (teilweise Zitat Sir 19,29f.); zur Formulierung ἐλεγχόμενοι τὸν τρόπον siehe auch paed. 3,28,1 (διελέγονται τὸν τρόπον).

¹⁶³ Siehe hierzu unten 5.2.

¹⁶⁴ Ov. ars 3,433–435.

¹⁶⁵ Ov. ars 3,447f.

häufiger findet sich die auch bei Clemens beschriebene Verbindung mit Zuchtlosigkeit im Sinne eines unmännlichen Sexualverhaltens. Zwei Beispiele seien genannt:¹⁶⁶ Chariton etwa kann bei den Lesern seines Romans *Kallirhoe* volles Verständnis für die Beschreibung eines Verführers als eines herausgeputzten Mannes voraussetzen:

„Er hatte glänzendes Haar und Locken, die nach Parfüm dufteten, geschminkte Augen, einen Umhang aus weichem Stoff und zierliche Sandalen; an seinen Fingern glitzerten schwere Ringe.“¹⁶⁷

Das beschriebene Aussehen widerspricht in allen Einzelheiten den von Clemens aufgestellten Normen. Das skizzierte Bild kann als jenes angesehen werden, das ein männlicher Christ unbedingt zu vermeiden hat, um nicht in den gleichen Ruf eines unsittlichen Charakters zu kommen wie Charitons Verführer. Und in Petronius' *Satyrikon* gilt ein solcher Mann sogar offensichtlich als ein Prostituiertes, denn zu dem Erzähler Encolpius sagt eine Dienerin, die von sich behauptet, sie könne „den Männern ihren Charakter vom Gesicht ablesen“:

„Wozu sonst dein mit dem Kamm so zierlich geordnetes Haar, wozu dein kosmetisch hergerichtetes Gesicht und dein kokett-schmachtender Gang, so daß du trippelst und nicht einen Fußbreit zuviel schreitest – was anders bedeutet das, als daß du deine Schönheit käuflich prostituierst?“¹⁶⁸

Clemens ist also nicht der einzige Autor, der eitle Männer kritisiert. Die bei Chariton und vor allem bei Petronius ausgesprochene Beurteilung, die sicherlich weit verbreitet gewesen ist, macht zugleich deutlich, aus welchem Grund Clemens zahlreiche Praktiken ablehnt und auch seine Anweisungen zum Gang formuliert. Dabei äußert er keinerlei Zweifel an der Möglichkeit, den Charakter eines Menschen zutreffend anhand seines Äußeren bestimmen zu können. Die Möglichkeit, unsittliche Männer könnten ihre Mitmenschen durch bewußte Täuschung über ihren Charakter im Unklaren lassen, kommt bei Clemens – anders als bei den im folgenden noch näher zu betrachtenden Physiognomikern¹⁶⁹ – gar nicht erst in den Blick.

5.2. Körpersprache und Körperbeherrschung

Die Körpersprache spielte in der Antike eine wichtige Rolle. In den Texten paganer und christlicher Autoren kommt wie gerade gezeigt ein deutliches Bewußtsein dafür zum Ausdruck, daß Körper und Aussehen zahlreiche Informationen zu geben vermö-

¹⁶⁶ Siehe auch Ps.-Lukian. Kynikos 17 (bunte und weiche Kleidung, Schuhe, besondere Frisur und Düfte als Gemeinsamkeiten des Gesprächspartners Lykinos mit Kinäden, so daß er nicht von diesen zu unterscheiden sei).

¹⁶⁷ Chariton 1,4,9.

¹⁶⁸ Petron. 126,2.

¹⁶⁹ Vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 406–412; dies., *Making Men*, 76–81.

gen. Aussehen und Körpersprache galten daher als durchlässig für den Charakter eines Menschen. Man nahm an, daß sie Hinweise auf dessen seelischen Zustand geben konnten.¹⁷⁰ Bereits Zenon, der Begründer der stoischen Schule, soll die Ansicht vertreten haben, an der Körpergestalt den Charakter erkennen zu können.¹⁷¹ Diese Möglichkeit galt für den Gesichtsausdruck ebenso wie für intentionale Gesten und spontane Gebärden sowie für die Körperhaltung beim Gehen und Stehen, Sitzen und Liegen als Kennzeichen der inneren Haltung.¹⁷² Wie für effeminierte Männer gezeigt, verweist Clemens immer wieder darauf, daß Persönlichkeit und Charakter eines Menschen an seinem Aussehen erkennbar seien. Die Körpersprache offenbart dabei auch, ob die stets geforderte Beherrschung des Körpers gelingt. Daher soll sie geprägt sein von Kraft und Anspannung, unkontrollierte Bewegungen oder Schwächlichkeit müssen vermieden werden. In den *Stromateis* faßt er diesen grundlegenden Gedanken des *Paidagogos* einmal in die Worte, die Christen sollten im ganzen Leben Sittsamkeit auch „in der Haltung unseres Körpers zeigen“.¹⁷³

In der Antike befaßte sich eine eigene Wissenschaft, die Physiognomik, gleichsam als „Lektüre körperlicher Zeichen“ mit dem Zusammenhang von Aussehen, Körpersprache und Charakter.¹⁷⁴ Als wichtige physiognomische Werke sind die pseudoaristotelischen *Physiognomonika* (wohl 3. Jh. v. Chr.) zu nennen, ein Handbuch des Antonius Polemon von Laodikeia (etwa 88–144 n. Chr.), das auf arabisch und in einer griechischen Epitome (des Adamantios) überliefert ist, und schließlich ein anonymes lateinisches Text (Ende 3. oder Anfang 4. Jh. n. Chr.), der lange Zeit Apuleius zuge-

¹⁷⁰ Von Ambrosius in die Worte gefaßt: „Der Zustand des Geistes verrät sich in der Haltung des Körpers – *habitus mentis enim corporis statu cernitur*“ (Ambr. off. 1,71); siehe auch Dion Chrys. 4,87f. (wie die Physiognomen den Charakter eines Menschen aufgrund seines Aussehens beurteilen, so will ihn Dion anhand von dessen Gewohnheiten und Handlungen erkennen); vgl. J.-C. Schmitt, *Ethics*, 130; F. Graf, *Gestures*, 40 mit Anm. 18; zur Körpersprache siehe immer noch M. Mauss, *Body Techniques*, von 1935.

¹⁷¹ Diog. Laert. 7,173=SVF 1, 204.

¹⁷² Vgl. G. Neumann, *Gesten*, 1f.; er bezeichnet die Körperhaltung als „Positionen“; M. Lobe, *Gebärden*, 25, verweist auf die Uneinheitlichkeit des Sprachgebrauchs in der Forschungsliteratur und verzichtet daher auf eine Unterscheidung von Gesten und Gebärden; vgl. auch C. Sittl, *Gebärden*; B. Kötting, *Art. Geste und Gebärde*, in: RAC 10 (1978), 895–902; B. Fehr, *Bewegungsweisen*; J. Bremmer, *Walking*.

¹⁷³ Clem. Alex. *strom.* 2,145,1; siehe auch *parang.*=GCS 17=Clemens, Bd. 3, 221, 23–28 (keine Trägheit im Gang, kein zierlicher oder schwankender Schritt, das Aussehen – *σχήμα* – solle göttlich und geheiligt erscheinen, vor Zeichen des Hochmuts wie stolzer Haltung und hoherhobenem Kopf solle man sich hüten).

¹⁷⁴ Das Zitat bei E. Meyer-Zwiffelhofer, *Zeichen*, 151; Aulus Gellius zufolge begründete Pythagoras die Erforschung des Charakters anhand des Aussehens bei der Aufnahme seiner Schüler (Gell. 1,9,2), Galenos zufolge konnte Hippokrates dieses Verdienst für sich beanspruchen (Gal. *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 7=4, 797f. Kühn); physiognomische Werke und Zeugnisse sind gesammelt bei R. Förster (Hg.), *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, 2 Bde., Leipzig 1893.

schrieben worden ist und sich stark auf Polemon stützt.¹⁷⁵ Die darin vertretenen Anschauungen konnten große Auswirkungen auf die Darstellung von Personen in der Literatur haben.¹⁷⁶ Das Interesse für die Physiognomik scheint gerade im 2. Jh. n. Chr. besonders groß gewesen zu sein,¹⁷⁷ so daß Clemens, der einmal explizit auf die Praxis der Physiognomik hinweist und mehrfach physiognomische Ansichten vertritt,¹⁷⁸ mit seinen diesbezüglichen Äußerungen einer Strömung seiner Zeit entspricht. Gleichwohl konnten auch Zweifel an der Gültigkeit der Methode geäußert werden.¹⁷⁹

Aber auch jenseits der Physiognomik im engeren Sinne lassen sich zahlreiche Aussagen zum Thema finden: Sokrates bemerkt Xenophon zufolge, Gefühle und Charaktereigenschaften drückten sich in Auge, Gesicht und Gebärden aus.¹⁸⁰ Ausführlich hat sich Cicero in seiner Abhandlung *Von den Pflichten* (*De officiis*) zu diesem Thema geäußert: Das schickliche Benehmen (*decorum*) werde in Bewegung und Haltung des Körpers sichtbar. Dies gelte insbesondere für Haltung, Gang, Sitzen, Liegen, Mimik, Blick und Bewegung der Hände. Unterlassen werden sollten weibische und weichliche Bewegungen einerseits sowie harte und bäurische Bewegungen andererseits. Dabei solle man einstudierte Bewegungen und Gesten vermeiden, wie sie Schauspieler benutzten. Mit Blick auf den Gang führt Cicero aus, man solle nicht zu langsam und nicht zu schnell gehen. Denn Hast spiegele sich auf dem Gesicht wider und sei ein sicheres Zeichen dafür, daß innere Stetigkeit fehle.¹⁸¹ Cicero verdeutlicht mit seinen Äußerungen die Bedeutung, die Aussehen und Auftreten gleichsam als Spiegelung des Charakters beigemessen werden konnte.¹⁸² Seine ausführlichen Reglementierungen illustrieren, was Musonius mit den Worten formulierte, die

¹⁷⁵ Vgl. J. Schubert, Art. Physiognomik, in: RE 20.1 (1941), 1064–1074; E. C. Evans, Study, 96–108; dies., Physiognomics; R. Megow, Physiognomielehre; M. W. Gleason, Semiotics, 412f.; dies., Making Men, 21–54 (zu Polemon); T. S. Barton, Power, 95–133; A. Touwaide, Art. Physiognomik, in: DNP 9 (2000), 997f.; M. M. Sassi, Science, 34–81.

¹⁷⁶ Vgl. etwa zu Suetonius E. C. Evans, Descriptions, 57–74 und die Appendices; dies., Physiognomics, 51–56; J. Couissin, Suétone; F. Stok, Ritratti.

¹⁷⁷ E. C. Evans, Study, 96.

¹⁷⁸ Clem. Alex. strom. 1,135,2 („Ärzte und Wahrsager, die einen Menschen nach seinem körperlichen Aussehen beurteilen – οἱ φυσιογνωμονοῦντες“); die einschlägigen Passagen bei R. Förster, Scriptores, Bd. 2, 303–308, Nrr. 116–125.

¹⁷⁹ Siehe etwa Max. Tyr. 25,3 („eine freilich unsichere Vermutung“); Artem. 2,69; vgl. E. C. Evans, Study, 105f.

¹⁸⁰ Xen. mem. 3,10,4f.

¹⁸¹ Cic. off. 1,126; 1,128–131; Hast ist Plautus zufolge zugleich ein Zeichen sozialer Distinktion: „Daß freie Männer gemessenen Schrittes durch die Stadt gehen, ist ziemlicher. Es ist, so denke ich, sklavisch, hastig zu rennen“ (Plaut. Poen. 522f.).

¹⁸² Siehe auch Cic. de orat. 3,216; auf Ciceros *De officiis* stützt sich dann Ambrosius, wenn er in *De officiis ministrorum* die Körpersprache junger Kleriker thematisiert (Ambr. off. 1,71–75; 1,83f.); vgl. J.-C. Schmitt, Ethics, 132f.; vgl. auch O. Hiltbrunner, Schrift.

Philosophie lehre, „was sich gehört in Bewegung und Haltung.“¹⁸³ Marcus Aurelius schrieb in seinen *Selbstbetrachtungen* zu dem gleichen Thema:

„Auch der Körper muß eine feste Haltung haben und darf weder in der Bewegung noch in der Ruhe diese Festigkeit verlieren. Denn wie sich das Innere in deinen Gesichtszügen ausprägt und Nachdenken und Ehrbarkeit darin sich zeigt, so läßt sich etwas Ähnliches vom ganzen Körper fordern. Nur muß das alles auf eine ungesuchte Weise beobachtet werden.“¹⁸⁴

Und etwa zeitgleich mit dem *Paidagogos* schrieb Athenaios: „Denn beim Tanz und bei der Art zu gehen sind gute Haltung und Würde καλός, αἰσχρός aber Sichgehenlassen und Unanständigkeit.“¹⁸⁵ Eine anständige und kontrollierte Körperhaltung wird demnach zugleich als ästhetisch schön und als sittlich gut (καλός) bezeichnet, während eine unkontrollierte Haltung sowohl häßlich als auch schimpflich (αἰσχρός) ist.

Die Mimik stellt einen besonders wichtigen Bereich der Körpersprache dar. Offensichtlich galt das Gesicht als herausragender Indikator des seelischen Zustandes, weswegen bei Clemens hohe Anforderungen an die Mimik gestellt werden. So heißt es, Christen würden nie ihr Gesicht freiwillig ins Lächerliche verkehren.¹⁸⁶ Beim Lächeln solle die Gesichtsspannung nur zu harmonischer Wirkung nachgelassen, nicht aber völlig aufgelöst werden.¹⁸⁷ Beim Essen solle man stets einen anständigen Gesichtsausdruck bewahren.¹⁸⁸ Auch solle man beim Aufstoßen den Mund in eine anständige Form bringen, „nicht aber wie die Masken im Trauerspiel“ auseinanderziehen und weit aufreißen.¹⁸⁹ Obwohl einige Frauen anscheinend Alabastergefäße verwendeten, gerade um das weite Öffnen des Mundes beim Trinken aus Trinkschalen zu vermeiden, bezeichnet Clemens diese Praxis als unschicklich. Denn diese Frauen müßten sich hierbei so weit zurückbeugen, daß sie sich teilweise entblößten.¹⁹⁰ Hier ist die teilweise Entblößung offensichtlich negativer bewertet als das unschöne

¹⁸³ Mus. 8; Musonius könnte sich hier wie Cicero auf Panaitios' Schrift *Über das angemessene Handeln* (Περὶ τοῦ καθήκοντος) beziehen; vgl. R. Nickel, Anm. 10 zu Mus. 8; siehe auch Sen. epist. 66,5 („gemessener Gang, ein beherrschtes und rechtschaffenes Gesicht und eine zu einem klugen Mann passende Haltung“ würden von den Stoikern zu den Gütern dritter Ordnung – *tertia bona* – gezählt); 40,14 (zu den Philosophen passe ein ruhigerer Gang).

¹⁸⁴ M. Aur. 7,60.

¹⁸⁵ Athen. 14, 628d.

¹⁸⁶ Clem. Alex. paed. 2,45,4; siehe hierzu Diog. Laert. 8,23 (Pythagoras zufolge bedeuteten Schamgefühl und Respekt, „weder in Gelächter ausbrechen noch ein wütendes Gesicht machen“); M. Aur. 7,24 („Ein zorniges Gesicht ist etwas ganz Widernatürliches“, denn es zeige, daß die Sanftmut im Inneren des Menschen erstorben sei).

¹⁸⁷ Clem. Alex. paed. 2,46,3; siehe auch 3,23,4 (Zitat Sir 19,29f. LXX: „Das Lachen seiner Zähne [...] verkündet, wie es mit ihm steht“); vgl. E. C. Evans, *Physiognomy*, 108.

¹⁸⁸ Clem. Alex. paed. 2,13,1.

¹⁸⁹ Clem. Alex. paed. 2,60,2.

¹⁹⁰ Clem. Alex. paed. 2,33,1; vgl. H.-I. Marrou, Anm. z. St. (Alabaster sei ironisch gemeint, weil Gefäße aus Alabaster für Parfüms dienten und besonders klein waren).

weite Öffnen des Mundes. Clemens referiert an anderer Stelle die bekannte Sage von Athene, die den Aulos weggeworfen habe aufgrund des unschicklichen Anblicks, den sie durch das Spielen auf dem Instrument dargeboten habe,¹⁹¹ und fordert im Anschluß daran, beim Trinken Anstand (εὐσχημοσύνη) zu wahren und das Gesicht nicht zu verziehen.¹⁹²

Auch zum Blick der Augen gibt es einige Anweisungen. Er solle Ruhe ausstrahlen.¹⁹³ Jünglinge sollten beim Gastmahl ihren Blick auf das Lager richten.¹⁹⁴ Auch von Frauen wird verlangt, den Blick zu kontrollieren,¹⁹⁵ und von putzsüchtigen Männern heißt es, ihr Charakter zeige sich unter anderem auch in ihrem Blick¹⁹⁶ – eine Feststellung, die den Vorstellungen paganer Autoren über *effeminati* entsprach.¹⁹⁷ An die Mimik als jedermann offen erkennbarer Ausdruck des seelischen Zustandes, vor allem aber des Charakters, werden demnach hohe Anforderungen gestellt. Beherrschung und Kontrolle des Gesichtsausdruckes verweisen auf gelingende Selbstbeherrschung.¹⁹⁸

Gesten und Gebärden spielen dagegen bei Clemens kaum eine Rolle, obgleich es eine Vielzahl solcher Bewegungen mit Armen, Händen und Fingern gab, die unterschiedlichste Sachverhalte ausdrücken konnten. Eine große Rolle spielten sie in der Rhetorik, wo sie insbesondere von Quintilianus ausführlich behandelt worden sind.¹⁹⁹ Es gab aber auch Gesten, die Zärtlichkeit und Erotik zum Ausdruck brachten.²⁰⁰

¹⁹¹ Clem. Alex. paed. 2,31,1; vgl. Apollod. 1,4,2; Ov. ars 3,505f.; Plut. mor. 456b–c; Athen. 14, 616e–617a; Paus. 1,24,1 (als Statuengruppe auf der Akropolis von Athen); siehe auch Heliodorus 2,8 (ein reicher Kaufmann verstößt zugunsten einer Kitharoedin seine ehemalige Geliebte, die Aulospielderin Arsinoë, „angewidert von ihren durch das angestrengte Blasen aufgeblähten und in unschöner Weise mit der Nase wetteifernden Backen und ihren heißen, hervortretenden Augen“).

¹⁹² Clem. Alex. paed. 2,31,1.

¹⁹³ Clem. Alex. paed. 2,60,5.

¹⁹⁴ Clem. Alex. paed. 2,54,3.

¹⁹⁵ Clem. Alex. paed. 3,68,1.

¹⁹⁶ Clem. Alex. paed. 3,23,4.

¹⁹⁷ Siehe etwa Sen. epist. 52,12 (der Unzüchtige – *inpudicus* – könne unter anderem durch eine Drehung der Augen erkannt werden); Max. Tyr. 7,7 („schmelzende Blicke“ des Sardana-pallos); Cass. Dio 79,16,4; vgl. H. Herter, *Effeminatus*, 636; zum Blick vgl. auch M. W. Gleason, *Semiotics*, 394–366 (mit physiognomischen Belegen); dies., *Making Men*, 39–46; J. Bremmer, *Walking*, 22f.; siehe oben 5.1.3.

¹⁹⁸ Vgl. M. Lobe, *Gebärden*, 133–135, zur Beherrschung des Gesichtsausdruckes als Fähigkeit, die den Anführer kennzeichnet (*virtus imperatoria*).

¹⁹⁹ Siehe Cic. de orat. 3,222 (*actio quasi sermo corporis*); orat. 55 (*actio quasi corporis quaedam eloquentia*); Quint. inst. 11,3,65–135; vgl. U. Maier-Eichhorn, *Gestikulation*; F. Graf, *Gestures*, 36–58; P. Wülfing, *Redegestik*; M. Lobe, *Gebärden*, 31–33.

²⁰⁰ Siehe etwa Plautus' Komödie *Mercator*, in der sich Demipho über jene Männer beklagt, die eine schöne Frau anblickten und anstarrten, ihr zunickten, zuzwinkerten oder hinterherpfffen, sie anstießen, riefen und ihr lästig seien (Plaut. Merc. 403–408: *contemplant, conspi-*

Gerade angesichts der besonderen Gefährdung durch Verführung und Sexualität, wie sie von Clemens angenommen wird,²⁰¹ verwundert es nicht, wenn zügellose Gebärden im Zusammenhang mit unzüchtigen Männern (κίναῖδοι) erwähnt werden.²⁰² Ein ausdrückliches Verbot gibt es zwar nicht, das ist angesichts dieser eindeutigen Beurteilung aber auch nicht notwendig. Dabei bleibt es mangels näherer Beschreibung der inkriminierten Gesten dem Leser überlassen, darauf zu achten, sich immer so vorsichtig zu verhalten, daß er noch nicht einmal aus Versehen anstößige Gebärden verwendet.

Besonders zahlreich sind jene Anweisungen, die auf eine ruhige und würdevolle Körpersprache abzielen:

„Ruhig soll auch der Blick sein und gesetzt die Drehung und Bewegung des Halses und die Bewegung der Hände bei der Unterhaltung. Denn überhaupt liebt der Christ Ruhe und Stille und Heiterkeit und Frieden.“ Dagegen seien „Untätigkeit und Schläfrigkeit und Sichdehnen und Gähnen [...] Leiden (δυσσρεστία) einer Seele, die keinen festen Halt hat.“²⁰³

Von Frauen wird verlangt, sie sollten Haltung, Gang, Blick und Stimme kontrollieren und sich nicht wie Schauspieler auf der Bühne verhalten.²⁰⁴ Die Anweisungen für das Spaziergehen richten sich in erster Linie an Frauen: Sie sollen sich würdig verhalten und langsam gehen, sich aber nicht schleppend bewegen oder schwanken oder sich dauernd umdrehen, um zu sehen, ob sie beobachtet werden.²⁰⁵ Und auf dem Weg in die gottesdienstliche Versammlung solle man mit ungekünsteltem Schritt gehen.²⁰⁶ Bei Frauen wird hinsichtlich der Körpersprache damit vor allem solches Verhalten abgelehnt, das eine verführerische Wirkung auf Männer haben soll – Ovid bestätigt

ciant omnes, nutent, nictent, sibilent, vellicent, vocent, molesti sint); vgl. R. Hurschmann, Art. Gebärden 3, in: DNP 4 (1998), 819–828; zu obszönen Gesten vgl. auch B. Kötting, Geste, 900.

²⁰¹ Siehe dazu insbesondere unten 5.4.

²⁰² Clem. Alex. paed. 3,29,2.

²⁰³ Clem. Alex. paed. 2,60,5 (ἐρημία, ἡσυχία, γαλήνη, εἰρήνη); 2,81,5; *δυσσρεστία* kann durchaus als medizinischer Terminus verwendet werden; vgl. LSJ s. v.

²⁰⁴ Clem. Alex. paed. 3,68,1; hier spielt die abschätzige Beurteilung des Schauspielers in der paganen Kultur ebenso wie im Christentum eine Rolle; der Beruf des Schauspielers war der *Traditio apostolica* zufolge für Christen verboten (Trad. apost. 16); vgl. H.-D. Blume, Art. *Histrion*, in: DNP 5 (1998), 645–648; zur Körpersprache der Schauspieler vgl. F. Graf, *Gestures*, 48–51; zur Reglementierung der Sprechweise siehe paed. 2,13,1 (nicht gleichzeitig essen und reden, da dies unschön klinge); 2,58,3 (lautes Schreien bei der Unterhaltung sei ein Wahnsinn, während es sinnlos sei, so leise zu reden, daß man nicht verstanden werde); 2,59,1 (keine kraftlose oder übertrieben starke Stimme sowie nicht zu schnell sprechen); 2,59,2 („den unzeitigen Schreien und Lärmachern muß man den Mund stopfen“); siehe auch Theophr. char. 4,5 (der bäurische Mann rede laut); Pers. 1,30–35 (Spott über gekünstelte Aussprache bei der Rezitation von Gedichten).

²⁰⁵ Clem. Alex. paed. 3,73,4.

²⁰⁶ Clem. Alex. paed. 3,79,3.

diesen von Clemens stillschweigend vorausgesetzten Effekt des weiblichen Ganges in seiner *Liebeskunst*.²⁰⁷ Damit wird das abgelehnte Verhalten zugleich mit dem Verhalten von Prostituierten in Verbindung gebracht, deren Ziel es war, durch ihr ganzes Auftreten und so auch durch ihre Körpersprache Männer zu verführen.²⁰⁸

Die Aufforderung, nicht weichlich umherzugehen und den Hals geneigt zu halten, gilt auch für Männer, wie ein anonymes Komödienzitat zeigt und wie Clemens im Anschluß daran verdeutlicht: Denn er stellt fest, weibische Bewegungen müßten vermieden werden und weichliche Bewegungen seien hetärenmäßig. Diese Forderung wird ähnlich mit einem Zitat aus Jesaja wiederholt und bekräftigt. Weder in Bewegung noch Haltung solle sich jemals die Unschicklichkeit (ἄσχημοσύνη) der Unmännlichkeit erweisen.²⁰⁹ In Haltung und Bewegung kann demnach die Männlichkeit einer Person zum Ausdruck kommen. Dies war, wie bereits das Zitat aus Jesaja zeigt, keine Einzelmeinung. Vielmehr bezeugt eine Vielzahl von Stellen in der paganen Literatur, insbesondere in der athenischen Komödie, daß etwa weiche, tänzelnde oder wiegende Bewegungen als Kennzeichen eines effeminierten Mannes angesehen worden sind,²¹⁰ während sich der echte Mann durch einen festen und ruhigen Gang auszeichnete,²¹¹ wie auch christliche Quellen bezeugen.²¹² Maßstab der physiognomischen Beurtei-

²⁰⁷ Ov. ars 3,298–306; zum Gang von Frauen vgl. auch J. Bremmer, *Walking*, 20f.

²⁰⁸ Vgl. H. Herter, *Soziologie*, 95f.

²⁰⁹ Clem. Alex. paed. 3,69,1f. (teilweise Zitat CAF 3, 470); 3,72,2 (Zitat Jes 3,16f.); 3,74,1.

²¹⁰ Siehe etwa Aristoph. Vesp. 687f.; Cic. off. 1,130f.; Sen. epist. 52,12 („Den Unzüchtigen – *inpudicum* – zeigt der Gang und eine Handbewegung und bisweilen eine einzige Antwort, ein zum Kopf geführter Finger und eine Drehung der Augen“; zur Geste des Fingers vgl. Quint. inst. 11,3,80 und 11,3,121, wo aber keine Verbindung zu unzüchtigem Verhalten hergestellt wird); Dion Chrys. 33,52 (der Gang als eines von mehreren σύμβολα ἀκρασίας); weitere Belege bei H. Herter, *Effeminatus*, 635f.; vgl. auch J. Bremmer, *Walking*, 18f.; 21.

²¹¹ Siehe etwa Plat. Charm. 159a–b (σωφροσύνη bedeute, alles geordnet und ruhig zu tun – wie etwa auf der Straße zu gehen oder zu reden); Aristot. eth. Nic. 1125a 13–15 (der Großgesinnte – ὁ μεγαλόψυχος – bewege sich bedächtig, das schnelle Gehen zeige das Gegenteil an); Sen. nat. 7,31,2 (in seiner Kritik an effeminiertem Verhalten von Männern sagt Seneca: „Wir gehen nicht, wir stolzieren – *non ambulamus sed incedimus*“); Polemon 50=1, 260 Förster (große Schritte erwiesen unter anderem Vertrauenswürdigkeit und Ernsthaftigkeit); Dion Chrys. 32,54 (das Gehen verrate „bei dem einen sein ruhiges Wesen und seine Achtsamkeit auf sich selbst, bei dem andern Fahrigkeit und Unverschämtheit“); vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 392f.; J. Bremmer, *Walking*, 23, faßt die normativen Vorstellungen zum Gang in der Antike folgendermaßen zusammen: „In classical and later times, then, the proper male behaviour in public walking required a leisurely but not sluggish gait, with steps that were not too small, with the hands firmly held and not upturned, the head erect and stable, the eyes openly, steadfastly, and firmly fixed on the world.“

²¹² Siehe etwa Greg. Naz. or. 6,2 (gemessener Schritt); in der Folge Ciceros vertrat auch Ambrosius dieses bei Clemens vorausgesetzte Ideal (Ambr. off. 1,74f.: es sei unschicklich, eilig zu gehen, löblich sei dagegen der gemessene und ruhige Gang) und gab es an Erasmus von Rotterdam und somit an die Neuzeit weiter; vgl. J. Bremmer, *Walking*, 28f.

lung von Männern waren in diesem Falle also die Frauen: Wie andernorts Tiere oder fremde Völker dienten auch Frauen als Folie, von deren Körpersprache sich Männer abzuheben hatten, um männlich zu wirken.²¹³

Jünglinge, die an einem Gastmahl teilnehmen, sollten die Ellenbogen aufstützen und sich nicht bewegen.²¹⁴ Sich ständig zu bewegen und seine Haltung zu verändern, sei Zeichen eines leichtfertigen Charakters. Und beim Essen solle man sich „nicht über die Speise hingelagert zeigen wie die Tiere über ihren Fraß“.²¹⁵ Damit ist die Körpersprache auch ein Indikator dafür, ob sich jemand wie ein freiborener Mensch verhält oder wie ein Sklave oder gar wie ein Tier. Durch die Körpersprache wird also auch der Herr vom Sklaven unterschieden. Deshalb, so fordert Clemens,

„müssen wir uns vornehmen, uns beim Stehen und in der Bewegung und beim Gehen und in der Kleidung und im ganzen Leben so viel wie irgend möglich eines Freien würdig (ἐλευθεριώτατος) zu verhalten.“²¹⁶

Sehr aussagekräftig ist Zenons Beschreibung eines idealen Jünglings, die sich Clemens zu eigen macht, indem er sie zustimmend zitiert. Über Aussehen und Körpersprache heißt es dort:

„Sein Gesicht soll rein sein, seine Augenbrauen nicht herabhängend und das Auge nicht weit aufgerissen, aber auch nicht gebrochen; der Nacken soll nicht zurückgebogen sein, und die Glieder des Körpers sollen nicht schlaff sein, sondern angespannt, solchen ähnlich, die zu raschem Handeln bereit sind; [...] und die Haltung und die Bewegungen seien so, daß sie den Zuchtlosen keinen Anlaß zu Hoffnung geben.“²¹⁷

Aber nicht nur die Körpersprache, sondern auch das Aussehen in weiterem Sinne sowie das Verhalten ermöglichen Rückschlüsse auf einen Menschen. Sie sind gleichsam dessen Kennzeichen, weswegen bei Clemens Begriffe wie „Kennzeichen“ oder „Merkmal“ (σύμβολον, τεκμήριον) häufig dort verwendet werden, wo der Hinweischarakter bestimmter Verhaltensweisen hervorgehoben werden soll. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von Aussehen und Verhalten mit dem Charakter bei der Anwendung von Schönheitspraktiken aller Art vertreten. Das gilt für effeminierte

²¹³ Siehe Ps.-Aristot. phgn. 806b 33; 809a 25ff. (im Tierreich); 814a 8 (kurz gesagt sei der männliche Typ in allem besser als der weibliche); Polemon 2=1, 192–194 Förster (männliches Aussehen unterscheide sich in jeder Hinsicht vom weiblichen); vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 390–392; M. M. Sassi, *Science*, 35f.; 47–53.

²¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,54,3; zur Forderung des Clemens, die Beine nicht übereinanderzuschlagen, siehe Aristoph. Nub. 966; 983; zum Sitzen vgl. auch J. Bremmer, *Walking*, 25f., der aber nicht das gewöhnliche Sitzen beim Gastmahl, sondern die Sitzhaltung des Bettlers oder das Sitzen in rituellem Kontext thematisiert.

²¹⁵ Clem. Alex. paed. 2,55,1.3.

²¹⁶ Clem. Alex. paed. 3,59,1.

²¹⁷ Clem. Alex. paed. 3,74,3 (Zitat SVF 1, 246: Zenon); vgl. E. C. Evans, *Physiognomics*, 27; P. J. G. Gussen, *Leven*, 53f.

Männer²¹⁸ ebenso wie für Frauen, die sich durch deren Verwendung als Sittlichkeit und Familienfrieden bedrohende Verführerinnen erweisen. In aller Deutlichkeit wird dies einmal von der Kleidung gesagt: „Denn so wie die Tätowierungen (τὰ στίγματα) auf den entlaufenen Sklaven, so weisen auch die bunten Kleider auf die Ehebrecherin hin.“²¹⁹ Schon Jesus Sirach hatte in einer auch bei Clemens wiedergegebenen Formulierung über den Zusammenhang von Kleidung und Charakter gesagt: „Die Kleidung des Menschen offenbart sein Verhalten“.²²⁰ Ähnliche Aussagen über die Bekleidung gibt es bei Clemens in großer Zahl. So heißt es, der Gebrauch der durchsichtigen Seide sei ein Beweis einer nicht gefestigten Gesinnung,²²¹ und das Färben von Kleidung bringe den Charakter in einen schlechten Ruf.²²² Es verwundert nicht, daß auch der Vorwurf eines hetärenmäßigen Verhaltens erhoben wird: So weist Clemens auf einen Brauch in Sparta hin, demzufolge nur Frauen, die sich prostituierten, farbige Kleider und goldenen Schmuck tragen und sich herausputzen durften.²²³ Über Schuhe sagt Clemens, viele Frauen ließen

„sich Bilder von Liebesumarmungen in die Schuhsohlen einschneiden, damit sie, wenn sie beim Auftreten einen Abdruck auf dem Erdboden machen, ihm mit jedem Schritt ein Siegelbild ihres hetärenmäßigen Denkens aufprägen.“²²⁴

Auch der Hinweis auf die personifizierte Darstellung von Tugend und Laster als schlicht und auffällig aussehende Frauen transportiert den gleichen Gedanken von der Erkennbarkeit des Charakters am Aussehen.²²⁵ So wie in der Sage von Herakles am Scheideweg die personifizierte Tugend an ihrem schlichten Aussehen zu erkennen ist, so Clemens zufolge auch der sittsame Mensch (σώφρων), womit er dem Charakter des *Paidagogos* entsprechend Christen meint. Diese hätten wie Soldaten, Matrosen und Beamte eine eigene Tracht, nämlich die unaufwendige, anständige und saubere Kleidung.²²⁶ Wie also an bunter Kleidung Ehebrecherinnen und Hetären zu erkennen sei-

²¹⁸ Siehe oben 5.2.

²¹⁹ Clem. Alex. paed. 3,10,4; zur Markierung von Sklaven siehe etwa Diod. 34,2,1 (Sizilien); C. P. Jones, *Stigma*, legt ausgehend von Herodas 5,65–67; 5,77–79 sowie Petron. 103,1–5; 105,11–106,1 dar, daß es sich nicht wie zumeist angenommen um Brandmale (so auch die Übersetzungen von O. Stählin und C. Mondésert), sondern um Tätowierungen handelte.

²²⁰ Clem. Alex. paed. 3,23,4 (Zitat Sir 19,30).

²²¹ Clem. Alex. paed. 2,107,5; zu durchsichtigen Stoffen siehe unten 5.4.1.

²²² Clem. Alex. paed. 2,108,1.

²²³ Clem. Alex. paed. 2,105,2.

²²⁴ Clem. Alex. paed. 2,116,1; es existiert eine Sandale, deren Nagellöcher die Aufschrift „Folge mir (ΑΚΟΛΟΥΘΙ)“ bilden; vgl. O. Navarre, Art. *meretrices*, in: DS 3.2 (o. J.), 1823–1839, hier 1828 mit Abb. 4968; im Römisch-germanischen Zentralmuseum in Mainz findet sich eine Sandale, die einen Pfeil als Abdruck hinterläßt, möglicherweise um den Weg zu einer Prostituierten zu weisen; vgl. N. Goldman, *Footwear*, 110 Abb. 6.12b – allerdings weist der Pfeilabdruck nicht in Richtung des Trägers der Schuhe.

²²⁵ Clem. Alex. paed. 2,110,1; siehe strom. 5,31,2.

²²⁶ Clem. Alex. paed. 3,53,5 (ἀπεριεργος, εὐσχήμων, καθάριος).

en, so an der einfachen Kleidung die sittsamen Christen.²²⁷ Clemens kann daher sagen, daß einfache Kleidung auf den Zustand des Charakters ebenso hinweise wie Rauch auf Feuer sowie gute Gesichtsfarbe und ruhiger Puls auf Gesundheit.²²⁸

Tertullian bringt das Aussehen der Christen ausdrücklich in einen Gegensatz zum Erscheinungsbild von Nichtchristen. Denn über Christinnen sagt er, manche von ihnen täten so,

„als bestände die Sittsamkeit in der bloßen Integrität des Fleisches und im Abscheu gegen unzüchtige Handlungen und als käme auf das Äußerliche nichts an. In bezug auf Putz und Schmuck, Pflege von Gestalt und Farbe bieten sie in ihrem Auftreten dieselbe äußere Erscheinung dar wie heidnische Frauen. [...] Ihr aber müßt notwendig, wie in anderen Dingen, so auch in der äußeren Erscheinung euch von ihnen unterscheiden, weil ihr vollkommen sein sollt, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“²²⁹

Und etwas später heißt es bei ihm: „Warum sollte nicht mein Charakter durch meine Kleidung gekennzeichnet sein?“²³⁰ Ganz deutlich wird hier auch die große Bedeutung, die im frühen Christentum vermeintlichen Äußerlichkeiten beigemessen worden ist: Es handelt sich keineswegs um Nebensächlichkeiten, sondern um entscheidende Kennzeichen christlicher Existenz. In weniger stark ausgeprägter Abgrenzung von den Nichtchristen findet sich dieser Gedanke auch bei Clemens.

Was für die Kleidung gilt, trifft in ähnlicher Weise auch auf den Schmuck zu. An einer wichtigen Stelle heißt es, Ketten zeigten den Wunsch von Frauen, als gefesselt zu erscheinen. Sie seien außerdem ein Erkennungszeichen des Ehebruchs (μοιχείας σύμβολον), wie Homers Erzählung von Aphrodite und Ares zeige, die durch Ketten des Hephaistos gefesselt worden waren.²³¹ Und schließlich seien sie auch die offenkundigsten Erkennungszeichen des Bösen, insofern – so erklärt Clemens – Schmuck mit schlangenähnlichen Tieren wie Meeraalen und Nattern getragen werde.²³² Ketten werden in diesem einen Gedankengang als Erkennungszeichen für gleich drei verschiedene negativ beurteilte Sachverhalte herangezogen: Sie weisen auf die mangelnde Selbstbeherrschung hin, insofern sie ein Zeichen der Unfreiheit sind.²³³ Außerdem verweisen sie auf unsittliches Verhalten, insofern Schönheitspraktiken

²²⁷ Siehe auch Clem. Alex. paed. 3,54,2 (Empfehlung weißer Kleidung).

²²⁸ Clem. Alex. paed. 3,55,1; Rauch als erinnerndes Zeichen (σημείον ὑπομνηστικόν) für Feuer findet sich bereits bei S. Emp. 2,100; vgl. R. J. Hankinson, Stoicism, 306–308.

²²⁹ Tert. cult. fem. 2,1,2.4.

²³⁰ Tert. cult. fem. 2,12,3.

²³¹ Clem. Alex. paed. 2,123,1f. (mit Bezug auf Hom. Od. 8,296–333); das Bild von den Ketten als Fesseln hat Gregor von Nazianz von Clemens übernommen (Greg. Naz. Putzkunst=carm. 1,2,29, 239f.: „auch nicht Arme und Beine mit der geliebten, süßen Fessel, dem Gold einzuengen und so den Ruhmestitel des – Sklaven zu haben“).

²³² Clem. Alex. paed. 2,123,2f.

²³³ Siehe auch Clem. Alex. paed. 3,56,4 (es sei ein Zeichen der Unterlegenheit unter das Gold, wenn man glaube, sich durch goldenen Schmuck verschönern zu können. „Wer aber dem Gold unterlegen ist, der ist nicht dessen Herr – κύριος“ – er ist also unfrei).

immer wieder mit Verführung und Ehebruch verbunden werden.²³⁴ Und schließlich wird in den Ketten in Verbindung mit diesen negativ bewerteten Verhaltensweisen ein Hinweis auf den Teufel als metaphysisches Prinzip des Bösen gesehen.

Ebenso deutlich läßt sich Clemens zufolge ein schlechter Charakter an einem Körper erkennen, an dem kosmetische Praktiken angewandt wurden. Solche vermeintlich verschönerten Körperteile erweckten den Eindruck von Krankheit der Seele:

„Wie nun eine mit Pflastern bedeckte Hand und ein mit Salbe bestrichenes Auge schon durch den bloßen Anblick den Verdacht der Krankheit erweckt, so läßt das Schminken und das Färben vermuten, daß die Seele in der Tiefe krank ist.“²³⁵

Aber nicht nur die Anwendung von Schönheitspraktiken erweckt den Anschein körperlicher und seelischer Krankheit,²³⁶ sondern auch Nacktheit. Denn von Frauen, die sich im Bad vor anderen Männern entkleideten, heißt es bei Clemens, sie wollten zwar schön erscheinen, erwiesen sich aber als häßlich. Hier ist es der nackte Körper, der als Erkennungszeichen für einen schlechten (kranken) Charakter dient:

„Denn gerade durch ihren Körper selbst tritt ihre lüsterne Begierde ans Tageslicht, wie bei einem Wasserstüchtigen die Flüssigkeit, die doch rings von der Haut umschlossen ist; bei beiden aber wird die Krankheit aus dem Aussehen erkannt.“²³⁷

Besonders eindringlich findet sich der Gedanke der Erkennbarkeit des Charakters im Zusammenhang mit Salben und Düften thematisiert. Bereits der Kyniker Diogenes hatte die Ansicht vertreten, der Geruch des Haares bringe den Lebenswandel in Verruf.²³⁸ In der Folge einer solchen Einstellung heißt es bei Clemens, Frauen, die Salben verwendeten, dufteten stark nach ihrer Unkenntnis des Guten (*ἀπειροκαλία*).²³⁹ Wenn man wohlriechende Salben nicht aus gesundheitlichen, sondern bloß aus kosmetischen Gründen verwende, handele es sich um eine Lust, die keinem Bedürfnis entspreche. Eine solche Lust erhebe aber die Anschuldigung einer hetärenmäßigen Sinnesart.²⁴⁰ Und etwas später schreibt Clemens:

„Wie aber die Hunde mit ihrer feinen Witterung das Wild nach seinem Geruch aufspüren, so können die Sittsamen (*οἱ σώφρονες*) die Zügellosen an dem Übermaß der Wohlgerüche der Salben feststellen.“²⁴¹

²³⁴ Siehe auch Clem. Alex. paed. 2,126,4 (der Anlaß für den Schmuck sei laut Hos 2,15 das Interesse an den Liebhabern – so deutet Clemens mit dem Zitat an); siehe auch 3,5,1 (die Anwendung von Schönheitspraktiken diene dem Anlocken von Liebhabern).

²³⁵ Clem. Alex. paed. 3,9,2.

²³⁶ Siehe Clem. Alex. paed. 3,71,3 (die Anwendung von Kosmetika könne den Eindruck von Hautausschlag erwecken).

²³⁷ Clem. Alex. Paed. 3,33,1.

²³⁸ Diog. Laert. 6,66.

²³⁹ Clem. Alex. paed. 2,64,5.

²⁴⁰ Clem. Alex. paed. 2,68,4.

²⁴¹ Clem. Alex. paed. 2,69,5.

Damit werden aber nicht alle Wohlgerüche abgelehnt, denn es gebe auch solche, die nicht nach Umarmung (σμπλοκή) und nach Gesellschaft der Zuchtlosen dufteten,²⁴² sondern gesundheitlichen Nutzen haben.²⁴³ Zahlreiche Forderungen werden demnach damit begründet, daß bestimmte Verhaltensweisen als Indikator für Unsittlichkeit gelten und daher vermieden werden müssen: Clemens schärft immer wieder ein, daß der Körper Botschaften über den Menschen aussendet, und verweist damit auf die Notwendigkeit, nicht nur sittsam zu sein, sondern auch sittsam zu scheinen.

Während mit Blick auf Haarpflege und Kosmetik Zurückhaltung gegenüber dem Körper verlangt wird, fordert Clemens eine unablässige Aufmerksamkeit für den Körper, was dessen Beherrschung und Kontrolle anbelangt. Dies wurde bereits durch die Forderung einer beherrschten Körpersprache deutlich. Hierbei spielt nicht allein die Tugend der Mäßigung und Selbstkontrolle (σωφροσύνη), die zu den Kardinaltugenden gerechnet wurde, eine wichtige Rolle.²⁴⁴ Auch die Häufigkeit der Begriffe Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια²⁴⁵) und Unbeherrschtheit (ἀκρασία im Sinne von ἀκράτεια²⁴⁶) verdeutlicht, wie wichtig für Clemens die Beherrschung seiner durch sich (Foucault) ist.²⁴⁷ Diese Herrschaft erfolgt über Affekte und Leidenschaften eben-

²⁴² Clem. Alex. paed. 2,68,1.

²⁴³ Siehe oben 4.6.2.

²⁴⁴ Zur σωφροσύνη vgl. nur H. North, *Sophrosyne*, darin zu Clemens 328–336; für einen ersten unvollständigen Eindruck zur Häufigkeit der Wortgruppe σώφρων bei Clemens vgl. GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. vv.

²⁴⁵ Ἐγκράτεια ist laut M. Foucault, *Gebrauch*, 87, „die Arbeit und die Kontrolle, die das Individuum an sich selber vornehmen muß, um maßvoll (σώφρων) zu werden“; zur ἐγκράτεια bei Clemens siehe etwa Clem. Alex. paed. 2,11,1 (Fleisch dürfe man nur selbstbeherrscht zu sich nehmen); 2,16,1 (mit Bezug auf Mt 3,4; Mk 1,6) (Johannes der Täufer habe die Selbstbeherrschung so weit getrieben, daß er Heuschrecken und wilden Honig gegessen habe); 2,10,4 (mit Bezug auf 1 Kor 8,13) (Selbstbeherrschung beim Essen könne auch dazu führen, Mitchristen nicht zur Sünde zu verführen).

²⁴⁶ Die große Bedeutung des Konzepts der Beherrschung läßt es angemessen erscheinen, ἀκρασία gleichbedeutend mit ἀκράτεια zu verstehen und nicht (wie etwa O. Stählin) mit „Zügellosigkeit“ zu übersetzen; vgl. C. Horn/C. Rapp (Hg.), *Wörterbuch*, 29f.; zur ἀκρασία bei Clemens siehe etwa Clem. Alex. paed. 2,12,1 (Völlerei sei Unbeherrschtheit hinsichtlich der Nahrung); 2,16,3 (mit Bezug auf Mt 15,11) (die Unbeherrschtheit sei es, welche den Menschen unrein mache, nicht aber der Verzehr bestimmter Speisen); 2,13,1 (bei der Mahlzeit Unbeherrschtheit vermeiden und nur bescheiden zugreifen); zu Zeichen der Unbeherrschtheit siehe 2,12,2 (sich bei einem wohlhabenden Gastgeber den Bauch vollzuschlagen); 2,13,2 (gleichzeitig zu essen und zu trinken); 2,55,3 (noch lange zu verweilen, nachdem man aufgegessen habe); 2,21,2 (ständiges Spucken, Schneuzen und Urinieren infolge übermäßigen Trinkens); 2,60,1 (Spucken, Schneuzen etc. beim Mahl); in den Ausführungen über Etikette beim Trinken wird das Wort ἀκρασία gleich dreimal verwendet, um schnelles Trinken als Ausdruck von Unbeherrschtheit zu kennzeichnen (2,31,1–3): Gerade das Trinken scheint also in besonderem Maße Selbstbeherrschung zu erfordern.

²⁴⁷ Vgl. GCS 39=Clemens, Bd. 4.2, s. vv.

so wie über den Körper: Bereits im Proömium des zweiten Buches des *Paidagogos* wurde die gute Lenkung (κατευθύνειν) des Körpers angesprochen und als ein zentraler Aspekt der christlichen Lebensweise beschrieben. Dabei wurde auch deutlich, daß es sich um eine Lenkung durch den Logos handeln solle. An herausragender Stelle wurde so die Rolle unterstrichen, welche Kontrolle, Lenkung und Beherrschung des Körpers in den Augen von Clemens in der christlichen Lebensordnung zu spielen haben.²⁴⁸

Zu Beginn des dritten Buches wird in einem grundlegenden Abschnitt zur clementinischen Anthropologie in der Gegenüberstellung von innerem und äußerem Menschen²⁴⁹ diese Herrschaftsausübung durch den vernunftbegabten und logosgemäßen Seelenteil (das λογιστικόν) beschrieben:

„Da nun die Seele aus drei Teilen besteht, so ist die Denkkraft (τὸ νοερόν), die auch λογιστικόν genannt wird, der innere Mensch, der über den sichtbaren Menschen hier herrscht (ἄρχειν); jenen selbst aber leitet (ἄγειν) ein anderer, Gott.“²⁵⁰

Es handelt sich hier um eine Variante der Forderung, der Verstand solle den Körper beherrschen, insofern nicht vom Körper, sondern vom sichtbaren Menschen die Rede ist, womit der Mensch in seiner körperlichen Existenz gemeint ist: Die Beziehung von innerem und äußerem Menschen ist gekennzeichnet als ein Verhältnis der Herrschaft.

Neben den erläuterten Ausführungen zu einer kontrollierten Körpersprache findet sich die Forderung der Körperbeherrschung etwa, wenn Clemens älteren Männern erlaubt, etwas mehr Wein zu trinken. Dieses Zugeständnis hat – neben medizinischen Erwägungen²⁵¹ – mit der Annahme zu tun, die körperlichen Lüste hätten im Alter eine geringere Kraft.²⁵² Die Grenze des zulässigen Weinkonsums wird dort gezogen, wo die Männer noch bei vollem Verstand sind und ihren Körper uneingeschränkt beherrschen können, so daß dieser vom Wein unbewegt und unerschüttert sei. Alles darüber Hinausgehende verursache die Gefahr des Hinfallens.²⁵³ Ein Kontrollverlust über den Körper darf also niemals zugelassen werden. An anderer Stelle werden äußerst plastisch die Auswirkungen des Weins auf den Körper beschrieben, wobei auch Kontrolle und Beherrschung seiner Funktionen eine wichtige Rolle spielen:

²⁴⁸ Siehe oben 3.1.

²⁴⁹ Vgl. C. Marksches, Metapher; ders., Art. Innerer Mensch, in: RAC 18 (1998), 266–311.

²⁵⁰ Clem. Alex. paed. 3,1,2; man kann kaum oft genug auf die Tatsache hinweisen, daß Clemens stets mit der vielfältigen Bedeutung des Wortes λόγος spielt.

²⁵¹ Siehe oben 4.4.

²⁵² Siehe etwa Plat. rep. 328d.

²⁵³ Clem. Alex. paed. 2,22,3–2,23,1; zum von Clemens für diesen Zustand verwendeten Begriff ἀκροθώραξ (etwa „beschwipst“) und den unterschiedlichen Wirkungen des Rausches je nach seiner Stärke siehe Plut. symp. 3,8, 656c–657a; siehe auch Plat. leg. 666a–b (Differenzierung des Weingenusses je nach Alter); Aristot. probl. 871a 7–23; das zweideutige Bild von der Gefahr des Ausgleitens (ὄλισθος) spielt neben dem tatsächlichen Sturz auch auf ein sittliches Fehlverhalten an.

„Durch übermäßigen Genuß von Wein wird aber die Zunge gelähmt und die Lippen erschlaffen und die Augen verdrehen sich, gerade als wenn die Sehkraft in Folge des Übermaßes von Flüssigkeit in Wasser getaucht wäre; und zur Täuschung gezwungen, glauben die Augen, daß sich alles im Kreise dreht; und bei dem, was weiter weg ist, können sie nicht mehr feststellen, daß es nur einmal vorhanden ist; ‚Fürwahr, die Sonne glaub’ ich doppelt jetzt zu sehn‘, sagt in seiner Trunkenheit der Greis aus Theben. Denn von der Hitze des Weins rascher hin und her bewegt, glaubt das Auge den einen Gegenstand mehrfach zu sehen. Es macht aber keinen Unterschied, ob man das Auge bewegt oder das, was man sieht; denn die Wirkung auf das Auge ist in beiden Fällen dieselbe, indem dieses wegen des Hin- und Herschwankens nicht zu einer scharfen Erfassung des Gegenstandes gelangen kann. Und die Schritte schwanken wie von einer Strömung getragen, und Schlucken und Erbrechen und Bewußtlosigkeit stellen sich ein.“²⁵⁴

Sehr deutlich wird hier Weingenuß unter dem Gesichtspunkt eines Verlustes an Kontrolle über den Körper betrachtet und von daher abgelehnt. Gleichzeitig wird damit ausgedrückt, daß der Normalzustand des Menschen gekennzeichnet ist durch eben diese Kontrolle, bei deren Verlust die Würde des Menschen gefährdet ist.²⁵⁵ Auch die Bezeichnung des Tanzes beim Gastmahl als taumelndes Umherschwanke zur Musik²⁵⁶ verweist auf die Ablehnung unkontrollierter Bewegungen.²⁵⁷ Dabei spielt sicher auch die Beibehaltung eines würdigen Aussehens eine wichtige Rolle.²⁵⁸

In besonderer Weise kommt Clemens im Kontext von Sexualität auf die Körperkontrolle zu sprechen. Er weiß von der stoischen Ansicht zu berichten, der Logos fordere den Weisen dazu auf, selbst etwas so Nebensächliches wie den kleinen Finger nur kontrolliert zu bewegen. Verwunderlich erscheint es aber, wenn Clemens von den nach Weisheit strebenden Männern – gemeint sind seine Adressaten – verlangt, erst recht das männliche Geschlechtsteil (τὸ συνουσιαστικὸν μόριον) zu beherrschen.²⁵⁹

²⁵⁴ Clem. Alex. paed. 2,24,1f. (teilweise Zitat Eur. Bacch. 918, zitiert auch in protr. 118,5); siehe auch die Beschreibungen bei Ov. ars 3,762–764; Sen. epist. 83,21; zum Doppeltsehen infolge des Weingenusses vgl. M.-C. Villanueva Puig, Voir double, zu Clemens 51.

²⁵⁵ Siehe Xen. Kyr. 1,3,10 (Kyros’ Großvater, der Mederkönig Astyages, kann infolge des Rausches nicht mehr aufrecht stehen oder tanzen; sowohl er selbst als auch seine Mitzecher vergessen, daß er der König ist).

²⁵⁶ Clem. Alex. paed. 2,40,2; zur Beurteilung des Tanzes siehe auch 2,41,4f., wo in der allegorischen Interpretation des 150. Psalms der dort genannte Reigentanz einfach übergangen wird. Der Tanz wird dann noch einmal erwähnt im gleichen Kapitel in 2,44,4 (dann allerdings aufgrund eines Zitates aus Ps 149,3), wo der singende Reigentanz mit einem Zitat aus Ps 149,1b.2b gedeutet wird: „Sein Lobpreis ist in der Gemeinde der Heiligen; sie sollen frohlocken über ihren König.“ Wenn auch der genaue Inhalt der Deutung unklar bleibt, ist doch erkennbar, daß Clemens ein distanziertes Verhältnis zum Tanz hat; zur Beurteilung des Tanzes in der frühen Kirche vgl. C. Andresen, Kritik; C. Bermond, Danza.

²⁵⁷ Vgl. C. Bermond, Danza, 129–131, zu den philonischen Grundlagen dieser Haltung 49–83.

²⁵⁸ Siehe Plut. symp. 7,5, 704d (die Verzauberung durch Musik beim Gastmahl bringe manche Teilnehmer dazu, aufzustehen und unwürdige Bewegungen zu vollführen).

²⁵⁹ Clem. Alex. paed. 2,90,2; der Hinweis auf die stoische Position in SVF 3, 730 (Chrysippos), wo der vollständige Satz zitiert wird. Es läßt sich aber nicht eindeutig feststellen, ob

Offensichtlich wird hier die Erektion angesprochen. Clemens unterstellt demzufolge, daß ein Mann seinen Penis beherrschen könne, führt dies aber nicht weiter aus.²⁶⁰ Dieser optimistische Glaube an die Beherrschbarkeit des Körpers unterscheidet sich grundlegend von der Feststellung des Aristoteles, das männliche Geschlechtsteil bewege sich unkontrolliert und ungewollt,²⁶¹ von den weitaus lebensnäheren Erfahrungen, welche etwa die Eremiten und Mönche im weiteren Verlauf der frühchristlichen Geschichte machen sollten,²⁶² oder von der Position des Augustinus, der die Beherrschung der Geschlechtsorgane dem paradiesischen Zustand vor dem Sündenfall zuweist, als der Mensch diese ebenso gezielt und kontrolliert habe bewegen können wie andere Körperteile auch.²⁶³ Die im Wortsinne unbezähmbare Gewalt des Körpers im Bereich der Sexualität ist bei Clemens kein Thema, der Körper wird allein in den Kategorien einer stets möglichen Machtausübung, Beherrschung und Kontrolle gesehen. Dies ist Ausdruck seiner vergleichsweise aufgeschlossenen und optimistischen Einstellung dem Körper gegenüber, der für Clemens eben keine wilde Bestie ist, sondern der wohlwollend zu kontrollierende und beherrschbare Untergebene. Mit einer gewissen Gelassenheit wird Körperbeherrschung verlangt, deren grundsätzliche Möglichkeit nicht in Frage gestellt.

Als Variante der Körperbeherrschung erscheint an vielen Stellen die Forderung, den Körper nicht abschaffen zu lassen, sondern vielmehr in einem Zustand ständiger Anspannung zu halten. Der Körper darf also nicht sich selbst überlassen werden, sondern muß vielmehr ständig dem Willen der Vernunft unterworfen sein. Die Häufigkeit entsprechender Aussagen verdeutlicht, wie wichtig dieser Gedanke für Clemens ist: So wird übermäßiger Weingenuß neben anderen Gründen deswegen abgelehnt, weil er ein Erschlaffen der Lippen bewirke.²⁶⁴ Auch der bereits zitierten langen Beschreibung des idealen Jünglings nach Zenon von Kition (gest. 263 v. Chr.) zufolge, die Clemens zustimmend wiedergibt, sollen Glieder des Körpers nicht schlaff, sondern

der zweite Teil der Aussage (die Beherrschung des Geschlechtsorgans) Chrysippos zuzuschreiben ist oder von Clemens stammt; siehe auch Epikt. fr. 15 (nicht einmal den Finger zufällig bewegen).

²⁶⁰ Clemens thematisiert keine Methoden der Befreiung von scheinbar unkontrollierbaren Verhaltensweisen wie der Erektion, wie sie etwa in den Stufen der Vervollkommenung bei Johannes Cassianus insbesondere mit Blick auf die Pollution als „Prüfstein“ der Wollust“ zu finden sind; siehe insbesondere Cassian. conl. 22; vgl. dazu M. Foucault, Der Kampf um die Keuschheit, 25–39, insbesondere 33–36, das Zitat 34; zu den Erfahrungen der Wüstenväter vgl. A. Rouselle, Ursprung, 207–213; vgl. auch D. Brakke, Problem.

²⁶¹ Aristot. mot. an. 703b 4–9.

²⁶² Zu nächtlichen Erektionen siehe Ioh. Cass. conl. 12,9 (die Überschrift des Abschnitts lautet: *interrogatio, an corporis motum etiam dormientes possimus evadere*); vgl. H. Herter, Genitalien, 45.

²⁶³ Aug. Gen. ad litt. 9,18; vgl. W. Geerlings, Entstehung; weitere Stellen zu Augustinus bei H. Herter, Genitalien, 50f.; vgl. M. Müller, Lehre, 9–41.

²⁶⁴ Clem. Alex. paed. 2,26,1.

angespannt seien.²⁶⁵ Dies verdeutlicht übrigens, daß die Position von Clemens keineswegs auf christliche Autoren beschränkt ist und in einer langen Tradition steht.²⁶⁶ Die dauernde Anspannung erstreckt sich auch auf das Gesicht: Im Zusammenhang mit dem Lachen spricht Clemens davon, daß ein Christ die Spannung seines Gesichtes nicht übertrieben auflösen, sondern nur „wie diejenige eines Instrumentes zu harmonischer Wirkung in schicklicher Weise nachlassen“ solle, und empfiehlt mit dieser Begründung das Lächeln.²⁶⁷ Schließlich gilt die Notwendigkeit der Anspannung sogar nachts im Schlaf: Denn dieser solle keine Auflösung des Körpers bewirken, sondern nur ein Nachlassen seiner Spannung.²⁶⁸ Eine Passage in der *Erziehung des Kyros* (*Kyroupaideia*) von Xenophon wirft vielleicht ein erklärendes Licht auf diese Forderung ständiger Anspannung. Dort heißt es, man dürfe sich „nicht einmal für einen kurzen Augenblick die Lust der Entspannung gönnen“, da dies die eingeübte Mäßigung und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη, ἐγκράτεια) gefährde.²⁶⁹ Es ist möglich, daß der von Xenophon beschriebene Zusammenhang Clemens bekannt gewesen ist und ihn zu seiner Forderung nach ständiger Anspannung bis hinein in den Schlaf veranlaßt hat.²⁷⁰

Die Forderung ständiger Beherrschung und Anspannung des Körpers, die sich auch im Auftreten eines Menschen und insbesondere in seiner Körpersprache ausdrücken soll, spiegelt nicht allein eine skeptische Einstellung gegenüber dem Körper wider: Dieser besitzt ein stets latentes Potential der Bedrohung, das nur durch fortwährende Aufmerksamkeit kontrolliert werden kann. Vielmehr dient sie zugleich der Erziehung der Seele: Die Beherrschung des Körpers soll der Seele Selbstbeherrschung vermitteln.²⁷¹ Wie an anderen Stellen auch dienen Clemens scheinbare Nebensächlichkeiten des alltäglichen Verhaltens einem grundlegenden Erziehungsziel, nämlich hier der Einübung in eine immerwährende Kontrolle seiner durch sich.

²⁶⁵ Clem. Alex. paed. 3,74,3 (Zitat SVF 1, 246: Zenon); vgl. P. J. G. Gussen, *Leven*, 53f.

²⁶⁶ Vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 403; hingewiesen sei auch auf den Begriff βλακεία (Schlafheit, Trägheit), der möglicherweise auch eine körperliche Dimension hat (siehe Clem. Alex. paed. 2,53,3: kostbarer Hausrat setze dem Verdacht der βλακεία aus).

²⁶⁷ Clem. Alex. paed. 2,46,3; vgl. Sext. sent. 280b („Erlaube dir nicht mehr διαχεισθαι [zugleich Heiterkeit und Auflösung] als ein Lächeln“); interessanterweise kennzeichnet bei Ovid und Lukian gerade diese Zurückhaltung beim Lachen eine feine Hetäre (Ov. ars 3,281–290; Lukian. *Dialogi meretricii* 6,3).

²⁶⁸ Clem. Alex. paed. 2,78,5; zur Kontrolle des Körpers im Schlaf siehe auch 2,25,2 (die Vernunft werde selbst im Schlaf nie aufhören, ihrer Funktion nachzugehen, „denn auch zum Schlafe müssen wir sie herbeirufen“).

²⁶⁹ Xen. Kyr. 7,5,75f.

²⁷⁰ Siehe Clem. Alex. strom. 4,139,4; siehe oben 4.7.2.

²⁷¹ Vgl. J.-C. Schmitt, *Ethics*, 130.

5.3. Die Scheu vor dem Körper

5.3.1. Scham im Reden über den Körper

Es soll nun betrachtet werden, inwiefern sich bei Clemens über das Gesagte hinaus Zeichen einer Scheu vor dem Körper und seinen Funktionen finden, die auf eine distanziertere Haltung hinweisen, als es die Darstellungen zur legitimen Sorge für den Körper erwarten ließen. Zunächst kann festgestellt werden, daß dem Körper bei Clemens nicht grundsätzlich Scham entgegengebracht wird. Scham wird nicht in allen, sondern nur in bestimmten Situationen verlangt. Es gibt keine puritanische Tabuisierung des Körpers, insbesondere der Geschlechtsorgane. Das spiegelt sich deutlich in der Bemerkung wider, wirklich unsittlich seien nicht Worte oder Geschlechtsorgane, sondern deren ungebührliche Verwendung.²⁷² Ein andermal heißt es, man dürfe zum Nutzen der Hörer durchaus über jene Körperteile (ὄργανα) sprechen, die dem Gebären dienen. Dies sei weder schlecht noch unanständig (οὐκ αἰσχρόν), denn Gott habe sich auch nicht geschämt, diese Körperteile zu erschaffen.²⁷³ Allerdings wird erkennbar, daß sich Clemens – gerade indem er seine offene Redeweise legitimiert – genötigt sah, seine freimütige physiologische Beschreibung der Vorgänge bei Empfängnis und Schwangerschaft zu verteidigen. Dies gilt um so mehr angesichts seiner Mitteilung, zu diesem Zweck eine gründliche Darlegung verfaßt zu haben.²⁷⁴ Anscheinend hat er also einen großen argumentativen Aufwand betrieben, um seine unverblümete Rede von Geschlechtsorganen und körperlichen Vorgängen zu rechtfertigen. Dies läßt zumindest bei einigen seiner Adressaten eine solche Zurückhaltung vermuten, wie sie auch bei Cicero, Celsus und in Plutarchs *Tischgesprächen* zum Ausdruck kommt. Cicero nämlich lehnt (zunächst mit Blick auf die Notdurft) das Reden über Körperteile und Körperfunktionen, die sich im Verborgenen vollzögen, ab. Die normale Einstellung sei es, das nicht zu benennen, was wie die Kinderzeugung „der Sache nach nicht schändlich ist“, darüber aber zu reden, was wie Räuberei, Betrug und Ehebruch „der Sache nach schändlich“ sei. Es gebe aber Kyniker oder „beinahe kynische Stoiker“, die sich gegen diesen Brauch wendeten, was Cicero scharf kritisiert.²⁷⁵ Clemens' offene Rede hätte daher auf Ciceros Ablehnung stoßen müssen.

Ein etwas anderes Problem hatte Cornelius Celsus, der einmal von den Schwierigkeiten sprach, passende Worte für die Schamteile zu finden: Wie könne man darüber reden und doch das Schamgefühl schonen?

²⁷² Clem. Alex. paed. 2,52,2.

²⁷³ Clem. Alex. paed. 2,92,3.

²⁷⁴ Clem. Alex. paed. 2,52,2; eine entsprechende Darlegung ist nicht erhalten.

²⁷⁵ Cic. off. 1,127f.; auch darin unterscheidet er sich von Clemens, der nämlich als unanständige Rede (αἰσχρολογία) das Reden über unsittliche Handlungen wie Ehebruch, Knabenliebe etc. bezeichnet (Clem. Alex. paed. 2,52,3).

„Die griechischen Benennungen hierfür sind unanstößig und schon eingebürgert, denn fast in jedem medizinischen Buch und Gespräch kommen sie vor. In unserer Sprache [dem Lateinischen] aber gelten diese Ausdrücke als abstoßend (*foediora*), nicht einmal im vertrauten Verkehr pflegen sie die sittsamen Leute (*verecundius*) zu gebrauchen. Es liegt daher für uns eine gewisse Schwierigkeit darin, bei der Darlegung dieser Dinge sowohl dem Schamgefühl (*pudor*) als auch den Regeln der Wissenschaft gerecht zu werden.“²⁷⁶

Auch hier ist eine grundsätzliche Scheu davor erkennbar, über bestimmte Aspekte der Körperlichkeit offen zu sprechen. Diese Probleme können Celsus aber nicht davon abhalten, über die Geschlechtsorgane zu reden, da er nach eigenem Bekunden über alles schreiben wolle, was der Gesundheit diene.²⁷⁷

Die gleiche Scheu ist auch bei einigen Gesprächsteilnehmern des von Plutarch beschriebenen Gastmahls erkennbar. Einige junge Männer äußern dort die Ansicht, es sei von Epikur in dessen *Symposion* Zeichen äußerster Zügellosigkeit gewesen, daß ältere Männer in der Gegenwart jüngerer über den besten Zeitpunkt für den Geschlechtsverkehr gesprochen hätten. Diese Kritik wird aber im weiteren Verlauf des Gesprächs zurückgewiesen: Es sei nicht schändlich (*αἰσχρός*), beim Symposion nützlich über den Gebrauch des Geschlechtsverkehrs zu sprechen.²⁷⁸ Plutarch macht sich also die moralische Entrüstung der jungen Männer nicht zu eigen.

Clemens steht hier offensichtlich in einer Tradition mit Kynikern, Epikureern und Plutarch, wendet sich aber gegen das von Cicero vertretene normale Empfinden der Menge.²⁷⁹ Die bei Clemens fehlende Scheu wird allerdings durch die Geschöpflichkeit des Menschen begründet und unterscheidet sich damit von einem philosophischen Gleichmut gegenüber den Ansichten der Menge oder einer Freude daran, diese Menge zu schockieren, wie dies bei den Kynikern der Fall ist. Es handelt sich um eine christlich begründete Offenheit, die auch Tertullian dazu veranlassen konnte, den Vorgang der Zeugung ohne besondere Zurückhaltung zu beschreiben.²⁸⁰

5.3.2. Distanz gegenüber körperlichen Ausscheidungen

Auch zu den körperlichen Ausdünstungen und Ausscheidungen äußert sich Clemens. Gerade bei letzteren erweist sich die Forderung eines schamhaften, distanzierten Verhältnisses gegenüber dem eigenen Körper in besonderer Deutlichkeit.

²⁷⁶ Cels. artes 6,18,1; Übers. nach J. Ilberg, Celsus, 345.

²⁷⁷ Cels. artes 6,18,1; zur Kritik an der Scheu des Celsus vor einer Verletzung des Schamgefühls siehe Quint. inst. 8,3,47.

²⁷⁸ Plut. symp. 3,6, 653b–c; 653e (συνουσίας χρῆσιν); zum Begriff des Gebrauchs (χρῆσις) im Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr vgl. M. Foucault, Gebrauch, 71–83.

²⁷⁹ K. J. Dover, Attitudes, 265–267, verwies auf eine im 5. und 4. Jh. v. Chr. Erkennbare zunehmende Hemmung, über Sexualität zu sprechen (“linguistic inhibition”).

²⁸⁰ Tert. an. 27,4–9.

Der Schweiß als Form der körperlichen Ausdünstungen wird bei Clemens kaum erwähnt. Einmal wird bemerkt, die durch Untätigkeit verursachte mangelnde Körperwärme habe eine unzureichende Verdauung und damit auch ein Übermaß von Schweißproduktion zur Folge.²⁸¹ Es ist also Clemens zufolge interessanterweise gerade die fehlende Bewegung, die einen Menschen zum Schwitzen bringt. Auch an anderer Stelle wird das Schwitzen mit Gefräßigkeit in Verbindung gebracht.²⁸² Abgesehen von diesen Bemerkungen fehlt aber eine weitere Beschäftigung mit dem Schwitzen, obwohl es – entweder durch Hitze oder durch körperliche Betätigung verursacht – in der paganen Literatur eine nicht unbedeutende Rolle spielte.²⁸³

Die körperlichen Ausscheidungen im eigentlichen Sinne werden negativ beurteilt.²⁸⁴ Hierzu gehören etwa Spucken, Schneuzen und Urinieren, die Clemens als Zeichen der Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*) ansieht, insofern sie Ausdruck unmäßigen Trinkens seien, in dessen Folge der Körper gleichsam überlaufe.²⁸⁵ Ausspucken konnte auch ohne diese Begründung als ungehörig angesehen werden.²⁸⁶ Hinsichtlich der Defäkation heißt es, von der Nahrung solle möglichst viel verdaut und möglichst wenig ausgeschieden werden.²⁸⁷ Das wird an anderer Stelle noch pointierter formuliert: „Beweis für die Unreinheit der Völlerei sind die Aborte, in die unser Bauch die Überreste der Speise ausspeit.“²⁸⁸ Defäkation gilt somit an sich als Zeichen übermäßiger

²⁸¹ Clem. Alex. paed. 3,65,1–3.

²⁸² Clem. Alex. paed. 2,11,4.

²⁸³ So befaßt sich ein eigener Abschnitt der ps.-aristotelischen *Problemata* mit dem Schweiß: Aristot. probl. 2,866b 9–870b 39; vgl. dazu den Kommentar von H. Flashar 423–436.

²⁸⁴ Zu den Ausscheidungen (Speichel, Urin, Kot) aus volkskundlicher Perspektive vgl. R. Muth, *Träger*.

²⁸⁵ A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 34 Anm. 56, kritisiert die Übersetzung von *ἀκρασία* im Sinne von „Unmäßigkeit“ bei O. Stählin, C. Mondésert/H.-I. Marrou und M. Merino/E. Redondo und schlägt mit Hinweis auf LSJ s. v. als Übersetzung „falsche Mischung“ vor. Wenn Clemens aber vom Überlaufen des Körpers spricht, so ist hier offensichtlich von der Menge des Getränks, nicht aber vom Mischungsverhältnis von Wasser zu Wein die Rede, das mit *ἀκρασία* angesprochen sein könnte.

²⁸⁶ Siehe Pall. Laus. 18 (Makarius habe seit seiner Taufe nie auf den Boden gespuckt); dabei mag die apotropäische Funktion des Spuckens eine Rolle gespielt haben; siehe etwa Theophr. char. 16,14; Petron. 74,13; in diesem Sinne wohl auch Gal 4,14 (die Galater hätten Paulus bei einer Krankheit nicht angespuckt); vgl. R. Muth, *Träger*, 26–64, insbesondere 26–48; vgl. auch 82–117; dem Kyniker Diogenes wurde zugetraut, sogar in einem Haus auszuspucken, da er beim Besuch einer prächtigen Villa eigens dazu aufgefordert wurde, dies zu unterlassen (Diog. Laert. 6,32); siehe auch Plin. nat. 28,35–39.

²⁸⁷ Clem. Alex. paed. 2,21,3; zur Bedeutung des Kotes in Magie und Volksmedizin vgl. R. Muth, *Träger*, 70–72; 127–143 (mit einer Auflistung von kothaltigen Heilmitteln mit ihren jeweiligen Indikationen).

²⁸⁸ Clem. Alex. paed. 3,37,3; vgl. Mt 15,17 (Speisen werden wieder ausgeschieden); siehe auch paed. 2,4,2 (die Speisen, die man zu sich nehme, erhalte doch wenig später der Abort); zu diesem Hinweis siehe Mart. 12,48,5–8; Sen. epist. 110,13 („Du willst die Eßlust verach-

Nahrungsaufnahme, die Ablehnung körperlicher Ausscheidungen wird dadurch begründet, daß sie Ausdruck des Überflusses sind.

Umgekehrt wird eine Reduzierung der Ausscheidungen mit maßvoller Ernährung in Verbindung gebracht. Dies ist eine Ansicht, die Clemens mit anderen Autoren teilt: Xenophon spricht davon,²⁸⁹ und Marcus Aurelius berichtet von seinem Adoptivvater Antoninus Pius, dieser habe aufgrund seiner genügsamen Ernährung das Bedürfnis der Entleerung bis zum Abend hinauszögern können.²⁹⁰ Tertullian konnte nicht nur Mäßigung in der Ernährung, sondern sogar die strenge Fastenpraxis der Montanisten unter dem Gesichtspunkt einer vorteilhaften Reduzierung der Ausscheidungen betrachten.²⁹¹ Der Gnostiker Valentinus habe Clemens zufolge sogar behauptet, Jesus habe keine Speisen ausgeschieden: „So groß war die Macht seiner Enthaltensamkeit, daß die Speise in ihm nicht dem Verderben unterlag, denn er selbst unterlag dem Verderben nicht.“²⁹²

Der Verringerung der Ausscheidungen kann aber auch die körperliche Betätigung dienen: Sie Sorge laut Clemens für eine gute Verdauung, während körperliche Untätigkeit bewirke, daß die Nahrung nicht verdaut, sondern ausgeschieden werde. Die Folge hiervon seien unmäßige Ausscheidungen aller Art, näherhin Urin, Fäkalien und Schweiß.²⁹³ Zu einem ähnlichen Zweck scheint sich Xenophon zufolge Kyros körperlich betätigt zu haben, denn er habe Gegessenes und Getrunkenes durch körperliche Anstrengung wieder abgearbeitet.²⁹⁴

In all diesen Äußerungen drückt sich eine deutliche Distanz gegenüber den mit der Ausscheidung verbundenen körperlichen Funktionen aus. Explizit wird dies etwa bei Epiktetos und Marcus Aurelius formuliert: Marcus Aurelius bezeichnete die Entleerung des Körpers als eine bloß tierische Funktion.²⁹⁵ Und Epiktetos stellte fest, es sei eine übertriebene Beschäftigung mit dem eigenen Körper, wenn man zu häufig die Notdurft verrichte.²⁹⁶ Die antike Scheu vor den Ausscheidungen hat also nicht ausschließlich mit der Annahme zu tun, daß diese unrein seien. Während sie für Clemens vor allem Zeichen übermäßiger Nahrungsaufnahme waren, verdeutlicht Epiktetos, daß sie auch als Beschäftigung mit dem Körper angesehen werden konnten, die es generell zu reduzieren galt.

ten? Das Ergebnis betrachte.“); Anth. Pal. 9,642; siehe außerdem paed. 2,5,4 (das sei keine Mahlzeit, was doch vernichtet werde); siehe dazu 1 Kor 6,13 (Gott werde Bauch und Speise vernichten).

²⁸⁹ Xen. Kyr. 1,2,16; vgl. W. Gemoll, Xenophon; P. J. G. Gussen, Leven, 55.

²⁹⁰ M. Aur. 6,30.

²⁹¹ Tert. ieiun. 6,1.

²⁹² Clem. Alex. strom. 3,59,3.

²⁹³ Clem. Alex. paed. 3,65,1–3.

²⁹⁴ Xen. Kyr. 1,6,1.

²⁹⁵ M. Aur. 10,19 (ebenso wie essen, schlafen und Geschlechtstrieb).

²⁹⁶ Epikt. ench. 41.

Diese Ablehnung der Ausscheidungen findet ihre Entsprechung in der Polemik gegen kostbare Gefäße aus Glas, Silber oder Gold zur Aufnahme der Ausscheidungen, die manche Menschen Clemens zufolge mit sich führen ließen. Ein solches Verhalten verdiene nur Spott und schallendes Gelächter.²⁹⁷ Die Kritik an einem unnötigen Luxus der Nachtgeschirre, die eigentlich aus Ton sein sollten, findet sich auch bei paganen Autoren.²⁹⁸ Clemens spottet hier, daß manche gar noch Duftstoffe verwenden wollten, damit ihre Fäkalien gut röchen.²⁹⁹ Die bei Clemens immer wieder erscheinende Luxuskritik steht an dieser Stelle einmal mehr in enger Verbindung zum Umgang mit dem Körper. Die legitime Befriedigung körperlicher Bedürfnisse rechtfertigt dabei keineswegs übertriebenen Luxus.

Die Distanz gegenüber den Ausscheidungen ist auch unter den Bedingungen der antiken Hygiene zu betrachten. Der Hinweis auf den Schleim beim Niesen hängt aufs engste damit zusammen, daß Taschentücher im heutigen Sinne noch nicht existierten.³⁰⁰ Theophrast deutet an, man habe sich zum Schneuzen mit dem Finger ein Nasenloch zugehalten. Es gab also keine vergleichsweise unauffällige Methode des Schneuzens.³⁰¹ Ähnliches gilt für Urin und Fäkalien: Die körperliche Entleerung erfolgte in einen Nachttopf, dessen Inhalt aus dem Fenster entsorgt werden konnte, häufig aber auch im Freien, wo man einen geeigneten, möglichst verborgenen Platz hier-

²⁹⁷ Clem. Alex. paed. 2,39,2; vermutlich auch 2,35,3 (Clemens erwähnt „silberne und goldene Geräte, die teils für die Darbietung der Speisen, teils auch für andere Zwecke dienen, die auch nur zu nennen ich mich schäme“); zu solchen Gefäßen vgl. C. Morel, Art. amis, in: DarSal 1.1 (1877), 229f.; E. Pottier, Art. matula/matella, in: DarSal 3.2 (o.J.), 1662; das Fehlen eines Nachttopfes konnte unangenehme Folgen haben, wie ein Graffito aus Pompeii bezeugt (CIL 4, 5244); zu Nachttöpfen siehe auch CIL 4, 4957.

²⁹⁸ Siehe Hor. sat. 1,6,107–109 (Mitführen des Nachtgeschirrs); Mart. 14,119 (Nachttopf); zu entsprechenden kostbaren Nachtgeschirren siehe 1,37,1 (aus Gold); Petron. 27,3 (aus Silber); Iuv. 3,108 (aus Gold); Plin. nat. 33,50 (Antonius habe ein goldenes Gefäß verwendet, was Plinius als Vergehen – *crimen* – bezeichnet); 33,152 (Silbergefäße „für schmählichen Gebrauch – *probris*“); Plut. mor. 1048b–c; 1069c (aus Gold); SHA Heliog. 32,2 (goldenes Gefäß für Stuhlgang, für Urin eines aus Flußspat und Onyx); vgl. H. Herter, Harn, 626; 628.

²⁹⁹ Clem. Alex. paed. 2,64,5.

³⁰⁰ Die in der Antike verwendeten Schweißtücher (*sudaria*) oder Mundtücher (*oraria*) dienten nicht dem Schneuzen, sondern dem Abwischen der Stirn, des Mundes oder der Hände; siehe etwa Quint. inst. 6,3,60; 11,3,148; Petron. 67,5; Suet. Nero 25,3; 48,1 (zum Schutz von Mund und Gesicht); vgl. E. Schuppe, Art. *orarium*, in: RE 18.1 (1939), 866–69; J. Marquardt/A. Mau, Privatleben, Bd. 2, 485f.; ein Schnupftuch (*mucinnium*) wird in der erhaltenen antiken Literatur nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar bei Arnobios in seinem Werk *Adversus nationes* (wohl zwischen 297 und 303, sicher aber vor 311 n. Chr. verfaßt) (Arnob. 2,23).

³⁰¹ Theophr. char. 19,4; siehe auch Epikt. diss. 4,11,9; Mart. 7,37; zum Verhalten gegenüber den Ausscheidungen als Kennzeichen einer zunehmenden Zivilisation vgl. N. Elias, Prozeß, Bd. 1, 268–299.

für fand, oder in öffentlichen Bedürfnisanstalten, die anschließende Reinigung mit einem Schwamm, der an einem Holzstab befestigt war, mit Moos oder mit der Hand.³⁰² Private Latrinen waren seltener und verfügten nur in Ausnahmefällen über eine Wasserspülung.³⁰³ Wenn Clemens die Ausscheidungen zu minimieren verlangt, reduziert er hiermit zugleich die Anlässe, sich in der Öffentlichkeit teilweise entkleidet bei der Verrichtung der Notdurft zu zeigen – möglicherweise sogar in Anwesenheit des anderen Geschlechts, denn es ist immer noch unklar, wie die Trennung der Geschlechter in den Bedürfnisanstalten geregelt wurde.³⁰⁴ Daher kann Diogenes Laertios über Pythagoras bemerken, dieser sei nie beim Verrichten seiner Notdurft gesehen worden.³⁰⁵ Es charakterisiert die Unkultiviertheit Trimalchios, während des Ballspiels in aller Öffentlichkeit in ein von seinen Dienern bereitgestelltes silbernes Gefäß zu urinieren, es seine Gäste wissen zu lassen, wenn er zur Verrichtung der Notdurft weggeht, und sich hinterher offen und ausführlich über die Defäkation auszulassen.³⁰⁶

Die von Clemens vertretene Einstellung gegenüber den körperlichen Ausscheidungen hat demnach unterschiedliche Aspekte: Ausscheidungen gelten als unrein sowie als Indikator für übermäßiges Essen und Trinken. Möglicherweise werden sie wie bei Epiktetos als Ausdruck unangemessener Beschäftigung mit dem Körper abgelehnt. Auch die teilweise Entblößung im öffentlichen Raum, die sich in den Bedürfnisanstalten ergab, könnte zu der Forderung beigetragen haben, Ausscheidungen zu minimieren. Denn diese Entblößung wurde von Clemens sehr skeptisch betrachtet, wie nun zu zeigen sein wird. Gesundheitliche Gefahren wie mögliche Infektionen angesichts mangelnder Hygiene in privaten und öffentlichen Latrinen werden bei Clemens allerdings nicht angesprochen.

5.3.3. Entblößung von Männern

Clemens befaßt sich mit partieller Entblößung sowie mit vollständiger Nacktheit von Männern. Nacktheit wird dabei nicht grundsätzlich abgelehnt, ihre Beurteilung ist vielmehr vom jeweiligen Kontext abhängig. Anders als bei Entblößung und Nacktheit

³⁰² Siehe Iuv. 3,276f.; Aristoph. Eccl. 320–322; Pers. 1,112–114; Mart. 12,48,7f.; zum Schwamm Sen. epist. 70,20; Mart. 12,48,7f.; er konnte in fließendem Wasser, das in Rinnen vor den Sitzen lief, gereinigt werden, stellte aber dennoch einen Herd für Infektionen dar; ein Toilettenschwamm ist in York archäologisch nachgewiesen, Moos als Einwegprodukt in einer Latrine in Schottland; vgl. R. Jackson, *Doctors*, 50f.; da der Schwamm allzu unhygienisch gewesen ist, vermutet M. Weber, *Badekultur*, 65f., es sei v. a. die Hand zur Reinigung benutzt worden; vgl. auch A. Scobie, *Slums*, 407–422.

³⁰³ Vgl. R. Jackson, *Doctors*, 52f.

³⁰⁴ Vgl. E. Brödner, *Thermen*, 117.

³⁰⁵ Diog. Laert. 8,20 (das gleiche wird gesagt über Trunkenheit und den Geschlechtsakt).

³⁰⁶ Petron. 27,5f.; 41,9; 47,1–6.

von Frauen betrachtet Clemens dieses Thema für Männer nicht unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Verführung.³⁰⁷

Gleich zweimal spielt er auf die alttestamentliche Erzählung von der Trunkenheit Noahs an, der sich im Rausch entblößt hatte und von zweien seiner Söhne wieder bedeckt worden war.³⁰⁸ Diese hätten, so sagt Clemens in seinem Kapitel über den Weingenuß, die Schande der Trunkenheit verhüllt.³⁰⁹ Da es um die Nacktheit Noahs geht, wird diese als Schande infolge der Trunkenheit bezeichnet, Nacktheit also als Schande angesehen.³¹⁰ Und an anderer Stelle bemerkt Clemens wiederum mit Bezug auf die Noah-Episode, Christen müßten sich

„von unanständigem Tun reinhalten, mag es im Zeigen und Entblößen gewisser Teile des Körpers bestehen, bei denen sich dies nicht schickt, oder im Ansehen der verborgen zu haltenden Teile. Ertrug es doch auch der sittsame Sohn nicht, die schimpfliche Entblößung des Gerechten anzusehen, sondern die Sittsamkeit deckte zu, was die Trunkenheit enthüllt hatte, die allen sichtbare, durch Unwissenheit verschuldete Verfehlung.“³¹¹

Nacktheit wird hier als schimpflich und als Verfehlung bezeichnet. Allerdings ist einerseits zu bemerken, daß es sich um eine unfreiwillige Entblößung infolge von Trunkenheit handelt. Die Nacktheit wird also mit einem weiteren unsittlichen Verhalten in Verbindung gebracht. Und andererseits gab es in römischer Tradition die Auffassung, ein Mann dürfe seinen Vater oder seinen Schwiegervater nicht nackt sehen.³¹² Hierbei ist nicht die Nacktheit generell das in Frage stehende Problem, sondern die Nacktheit des eigenen Erzeugers oder desjenigen der Gattin. Diese Einstellung könnte Clemens – sofern sie ihm bekannt war – in der Beurteilung der Noah-Perikope beeinflußt haben. In dieser Passage verdeutlicht Clemens darüber hinaus, daß sowohl die Entblößung als auch das Sehen gleichermaßen ein Vergehen sind. Dies bezieht sich an dieser Stelle aber nur auf jene Körperteile, deren Entblößung sich nicht gehöre.³¹³ Bei Frauen ist dagegen jede Form der Entblößung abzulehnen.³¹⁴

³⁰⁷ Zur Nacktheit in der Kunst vgl. etwa N. Himmelmann-Wildschütz, Nacktheit; R. Osborne, Men; vgl. auch L. Thommen, Nacktheit; zur weiblichen Nacktheit siehe unten 5.4.1f.

³⁰⁸ Gen 9,21–27; vgl. J. Scharbert, Genesis, Bd. 1, 100f.; zur Beurteilung der Nacktheit im Judentum vgl. F. Bottomley, Attitudes, 25–29.

³⁰⁹ Clem. Alex. paed. 2,34,3.

³¹⁰ Zur Nacktheit als Unschicklichkeit oder Entehrung im Alten Testament siehe etwa Gen 9,21–23 (Entblößung Noahs im Rausch); Ex 20,26; Dtn 28,47f. (als Strafe Gottes); 2 Sam 6,20 (Saul habe sich wie einer vom Gesindel entblößt); 10,4f.; Jes 20,2–4; Hos 2,5.

³¹¹ Clem. Alex. paed. 2,51,1.

³¹² Siehe Cic. off. 1,129 (Vater nicht mit Sohn und Schwiegervater nicht mit Schwiegersohn); Plut. Cato maior 20,5f. (Cato habe sich geweigert, zusammen mit seinem Sohn zu baden, der Brauch sei aber nicht mehr üblich); Plut. mor. 274a–b; Val. Max. 2,1,7 (dies sei für einige Zeit – *aliquamdiu* – üblich gewesen); aber noch der ältere Gordianus (Princeps 238 n. Chr.) badete nicht mit seinem Schwiegervater (SHA Gord. 6,4); Ambr. off. 1,79; vgl. H. Galsterer, Mens sana, 42f.

³¹³ Siehe auch Cic. off. 1,126 (die Natur verberge diese Körperteile).

Gegen öffentliche Entblößung wird auch im Kapitel über die männliche Behaarung polemisiert. Denn bei der in aller Öffentlichkeit stattfindenden Körperenthaarung entblößten Männer „geheim zu haltende Körperteile“.³¹⁵ Die Formulierung weist darauf hin, daß es Körperteile gibt, die nicht in der Öffentlichkeit gezeigt werden dürfen. Hier ist es aber wiederum ein negativ konnotierter Kontext, nämlich die Enthaarung, durch welchen die Beurteilung der Nacktheit beeinflusst wird.

Dabei soll natürlich nicht bestritten werden, daß die Verbergung der männlichen Schamteile allgemein gefordert gewesen ist. Einige Anekdoten aus der paganen Tradition können dies verdeutlichen. So soll der als ein guter General beschriebene Princeps Saturninus seinen Soldaten befohlen haben, sich nur bekleidet zu Tisch zu legen, „damit die unteren Körperteile nicht entblößt wurden“.³¹⁶ Von Caesar heißt es bei Valerius Maximus, er habe selbst im Sterben auf die Bedeckung seiner Scham geachtet und damit sein Anstandsgefühl unter Beweis gestellt.³¹⁷ Plutarch schließlich berichtet in seiner Abhandlung *Über die Geschwätzigkeit*, der Skythe Anacharsis³¹⁸ sei einst nach einem Gastmahl bei Solon eingeschlafen. Dabei habe er mit der linken Hand seine Scham bedeckt und mit der rechten seinen Mund, denn der „kräftigste Zügel, so meinte er, gebührt der Zunge“.³¹⁹ Nichtsdestoweniger wollte er aber ebenso verhindern, durch ein Verrutschen der Bekleidung unbeabsichtigt seine Scham zu entblößen. Es ist bemerkenswert, wenn Clemens diese Anekdote in den *Stromateis* wiedergibt und charakteristisch abwandelt: Von Anacharsis werde erzählt,

„daß er beim Schlafen mit der linken Hand die Schamteile (αἰδοῖα), mit der rechten den Mund gehalten habe, womit er andeutete, daß man beides beherrschen müsse, daß es aber schwieriger sei, die Zunge zu beherrschen (κρᾶτεῖν) als die Lust.“³²⁰

Während es Plutarch um die Verhüllung der Scham ging, äußert sich Clemens über die Beherrschung der Geschlechtsteile und der Lust.³²¹ Die Entblößung ist hier nicht Gegenstand der Erwägungen, was aber weniger Gleichgültigkeit gegenüber diesem

³¹⁴ Siehe unten 5.4.1f.

³¹⁵ Clem. Alex. paed. 3,20,2; überhaupt wird dort die Schamlosigkeit der öffentlichen Enthaarung in den grellsten Farben geschildert.

³¹⁶ SHA trig. tyr. 23,5; vgl. Theophr. char. 4,7 (der Bäurische sitzt mit aufgeschürzter Kleidung, sodaß seine Blöße sichtbar wird).

³¹⁷ Val. Max. 4,5,6; wiederholt bei Suet. Iul. 82,2; das Motiv stammt aus Eur. Hec. 568–570; eine ähnlich gestaltete Anekdote existiert von Perpetua, die selbst im Sterben darauf geachtet habe, trotz ihres zerrissenen Gewandes ihre Oberschenkel zu verhüllen, „mehr um ihre Scham als um ihren Schmerz besorgt“ (M. Perp. 20).

³¹⁸ Siehe Hdt. 4,46; 4,76f.; Diod. 9,6; Diog. Laert. 1,101–106; auch unter den sieben Weisen genannt (1,41).

³¹⁹ Plut. mor. 505a.

³²⁰ Clem. Alex. strom. 5,44,5.

³²¹ Die clementinische Deutung als Beherrschung des Geschlechtstriebes hat eine Parallele in einer Äußerung des Diogenes Laertios, wonach auf den Statuen des Anacharsis geschrieben stehe: „Beherrsche die Zunge, den Bauch und den Geschlechtstrieb“ (Diog. Laert. 1,104).

Gegenstand zum Ausdruck bringt als vielmehr die Selbstverständlichkeit der Forderung, die Schamteile zu verbergen.

Die Ablehnung einer teilweisen Entblößung des Körpers läßt sich auch bei Cicero finden, von dem die wichtigsten Aussagen über die Einstellung gegenüber Bekleidung und Nacktheit während der späten römischen Republik stammen.³²² In den *Orationes Philippicae* wirft er Marcus Antonius vor, sich als Konsul bei einer Ansprache an das römische Volk mit entblößter Brust (*nudus*) gezeigt zu haben.³²³ Diese Entblößung hatte ihren Grund darin, daß Antonius zugleich zu den *luperci* gehörte und in deren üblicher Tracht erschienen war.³²⁴ Cicero zufolge gibt es demnach Situationen, in denen eine teilweise Entblößung des Körpers für Männer unangemessen ist. Es ist aber nicht die Entblößung an sich, die kritisiert wird, sondern deren Zeitpunkt. Dagegen ist die teilweise oder vollständige Entblößung des Körpers im Rausch während des Gastmahles grundsätzlich abzulehnen und dient Cicero als Mittel, unbeherrschte und unmoralische Personen zu charakterisieren.³²⁵

Den genannten Forderungen zur Verbergung der Schamteile steht die von Clemens akzeptierte Nacktheit bei den Leibesübungen im Gymnasion gegenüber. Auch hierin wird deutlich, daß er die männliche Nacktheit nicht grundsätzlich ablehnt. Er weiß zu berichten, daß Nacktheit beim Wettkampf ursprünglich nicht üblich gewesen sei. Die Wettkämpfer hätten früher mit einem Schurz bekleidet gekämpft, „aus Scheu davor, den Mann nackt zu zeigen“, und so den Anstand gewahrt (τὸ αἰδῆμον ἐφύλαττον).³²⁶ Dieser zustimmenden Beschreibung des bekleideten Kampfes steht es aber gegenüber, wenn Clemens später die Männer dazu auffordert, unbekleidet (γυμνός) zu ringen.³²⁷ Nacktheit unter Männern im Gymnasion scheint also für ihn kein Problem darzustellen, obgleich sich griechische und insbesondere römische Autoren kritisch darüber äußern konnten. So überliefert Cicero einen Satz des Ennius und bezog ihn auf die Nacktheit der Griechen im Gymnasion: „Anfang der Schandtat

³²² J. Hessel, Cicero, 133.

³²³ Cic. Phil. 2,85f.; zur Deutung des Begriffes *nudus* vgl. J. Hessel, Cicero, 137f.

³²⁴ Zu *luperci* und *lupercalia* vgl. H. H. Scullard, *Festivals*, 76–78; D. Baudy, *Art. Lupercalia*, in: DNP 7 (1999), 509f.

³²⁵ Cic. Cat. 2,23 (die Anhänger Catilinas hätten gelernt, „bei den Gelagen nackt zu tanzen“); Cic. Pis. 22; Cic. Verr. 2,3,23 (über Apronius, den Vertrauten des Verres); Cic. Deiot. 26; vgl. J. Hessel, Cicero, 138f.; 143.

³²⁶ Clem. Alex. paed. 3,33,1; ein ähnlicher Bericht bei Thuk. 1,6,4f. (Nacktheit zuerst in Sparta, ursprünglich habe man selbst in Olympia einen Schurz um die Geschlechtsteile – αἰδοῖα – getragen); deutlich wird hier, wie Clemens den gleichen Sachverhalt darstellt, aber anders als Thukydides auf die Frage der Scham abzielt; siehe auch Plat. rep. 452c–d (es sei noch „nicht lange“ her, daß auch den Hellenen Nacktheit im Gymnasion lächerlich erschienen sei, der Brauch stamme von Kretern und Lakedaimoniern); zum bekleideten Kampf, u. a. auf etruskischen Darstellungen, vgl. N. B. Crowther, *Nudity*, 119.

³²⁷ Clem. Alex. paed. 3,50,1; vgl. J.-P. Thuillier, *La nudité*.

ist es, unter Mitbürgern den Körper zu entblößen.“³²⁸ Athletische Nacktheit war in Rom zumindest bis zu den *Antiquitates romanae* des Dionysios von Halikarnassos (verfaßt ab 7 v. Chr.) unüblich.³²⁹ Das früheste Zeugnis für Nacktheit von Athleten in Rom liefert Tacitus anlässlich der von Nero eingerichteten Kampfspiele (60 n. Chr.).³³⁰ Bei Martialis scheint sie in Gymnasion und Stadion bereits üblich gewesen zu sein.³³¹ Das unbekleidete Auftreten von Männern in öffentlichen Situationen war demnach im römischen Reich zu Clemens' Zeiten allgemein verbreitet, Kritik konnte dennoch geäußert werden. Daher ist es für die Beurteilung des nackten männlichen Körpers bei Clemens wichtig, daß er diese Kritik nicht aufgreift: Nacktheit von Männern wird nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern nur in Abhängigkeit vom jeweiligen Kontext. Dabei spielt es eine wichtige Rolle, wenn sie durch unsittliches Tun wie Trunkenheit oder Enthaarung verursacht wird. Im Gymnasion ist sie dagegen ebenso zulässig wie im Bad, wo sie bei Clemens noch nicht einmal thematisiert wird.³³² Sie erscheint ihm daher als Selbstverständlichkeit – ganz anders als bei den Frauen. Die verbreitete Assoziation von Nacktheit im Gymnasion mit Päderastie wird, wie bereits angedeutet, bei ihm nicht erwähnt.³³³ Zu verbergen sind die Schamteile nicht vor anderen Männern, sondern vor Frauen. So wird einmal von Männern gefordert, durch die Bekleidung das zu verhüllen, was man vor den Augen der Frau verbergen müsse.³³⁴ Hier ist an weiche oder durchsichtige Stoffe zu denken, deren Verwendung Clemens grundsätzlich ablehnt und gegen die er bei Frauen scharf polemisiert. Es ist aber bezeichnend, daß er bei den Männern diese Polemik, die sowohl in paganer als auch in christlicher Literatur verbreitet war, nicht aufgreift.³³⁵

³²⁸ Cic. Tusc. 4,70 (Enn. scaen. 395 Vahlen) (*Flagitii principium est nudare inter civis corpora*); vgl. N. B. Crowther, Attitude, insbesondere 65–68.

³²⁹ Dion. Hal. ant. 7,72,2–4.

³³⁰ Tac. ann. 14,20,4; siehe aber bereits Cornelius Celsus, der von der Rückgängigmachung der Beschneidung aus Gründen des Aussehens (*decoris causa*) spricht (Cels. artes 7,25,1) und damit Situationen vorauszusetzen scheint, bei denen Männer in der Öffentlichkeit unbekleidet waren; vgl. N. B. Crowther, Nudity, 122.

³³¹ Mart. 3,68,3f. (Männer seien nackt in Gymnasion, Thermen und Stadion); vgl. N. B. Crowther, Nudity, 120–122.

³³² Zur Nacktheit der Männer im Bad vgl. S. Busch, Versus, 467–487; er untersucht insbesondere Martialis' Schilderungen der Bäder; ähnlich auch G. G. Fagan, Bathing, 12–39.

³³³ Siehe oben 4.5.

³³⁴ Clem. Alex. paed. 2,107,1; die Formulierung greift Eur. Hec. 568–570 auf (dort ist allerdings von Männeraugen die Rede).

³³⁵ Siehe etwa Tert. pall. 4,6 (über Alexander von Makedonien); weitere Belege bei H. Herter, Effeminatus, 629f.; 645.

5.4. Der bedrohliche Körper der Frau

5.4.1. Entblößung von Frauen

Die weibliche Entblößung und Nacktheit wird anders beurteilt als die männliche. Dies hat mit den vornehmlich männlichen Adressaten und der männlichen Perspektive des *Paidagogos* zu tun. Frauen werden als potentielle Bedrohung betrachtet. Dies ist eine Sichtweise, die nicht nur in frühchristlichen Schriften vertreten worden ist.³³⁶ Es ist jedoch nicht die Angst vor einer möglichen Verunreinigung durch die Menstruation der Frau, wie sie im Judentum existierte.³³⁷ Die Bedrohlichkeit des weiblichen Körpers liegt nicht in kultischen Vorstellungen begründet, sondern in dessen Anblick, der als potentiell verführerisch galt und dessen Macht die männliche Kraft besiegen konnte.³³⁸ Weibliche Schönheit bedrohte nicht nur die normative Hierarchie der Geschlechter, insofern sie den stärkeren Mann unterliegen lassen konnte. Sie gefährdete auch Gemütsruhe und Sicherheit der Männer, insofern sie Begierde und Leidenschaften zu wecken und Sittsamkeit erstrebende Familienväter zu verführen imstande war. Die dadurch begründete Furcht vor dem Körper zeigt sich in besonders deutlicher Form im strikten Verbot selbst der partiellen Entblößung der Frau.

Clemens geht so weit zu fordern, daß in der Öffentlichkeit kein einziger Körperteil einer Frau unbedeckt bleiben darf – eine Reihe von einzelnen Forderungen soll dies sicherstellen. So heißt es einmal explizit, die Kleidung einer Frau dürfe keinen Teil ihres Körpers unbedeckt lassen, da dies nicht schicklich sei. Deshalb sei es auch nicht recht gewesen, wenn in Sparta das Kleid der Mädchen nur bis über das Knie reichte.³³⁹ Mit einem Zitat aus dem Komödienautor Alexis spricht Clemens von Frauen, die bewußt solche Körperteile nackt zeigten, die bei ihnen besonders schön seien.³⁴⁰ Dem Kontext zufolge handelt es sich um übertriebene, der sittlichen Norm widersprechende Verhaltensweisen. Auch die Knöchel dürften nicht entblößt und der Kopf müsse verborgen werden.³⁴¹ Schuhe dienten bei Frauen neben dem Schutz des

³³⁶ Vgl. K. Thraede, *Ärger*, 129–132; W. A. Meeks, *Origins*, 141–145.

³³⁷ Siehe Lev 15,19–32; vgl. M. Alexandre, *Frauen*, 459f.

³³⁸ Vgl. G. Zahlhaas, *Auswirkungen*, 531–536 (der „Sieg der Schönheit und der Liebe über die Stärke ist das zentrale Thema, das Toilettengeräte überhaupt widerspiegeln“; 532); M. Keul-Deutscher, *Heliodorstudien* 1, 325–329.

³³⁹ Clem. Alex. paed. 2,114,1.

³⁴⁰ Clem. Alex. paed. 3,8,2f. (Zitat Alexis fr. 98, CAF 2, 329); Athen. 13, 568c; siehe das „Apollon-Orakel“ bei Ovid (Ov. ars 2,493–508: „Wer ein schönes Gesicht von Natur hat, laß es auch sehen; wer recht schön ist von Haut, liege, die Schulter entblößt“); dagegen schätzte Horaz an der gepflegten Prostituierten (der *togata*), daß sie, „hat Schönes sie an sich“, nicht damit prahle (Hor. sat. 1,2,83–85).

³⁴¹ Clem. Alex. paed. 2,114,2f.; vgl. 3,79,4 (außer Haus soll die Frau ganz verhüllt sein); das Gebot der Bedeckung des Kopfes wohl mit Bezug auf 1 Kor 11,5f. (siehe unten); Kopfbe-

Fußes vor allem seiner Bedeckung, denn für Frauen schicke es sich nicht, den Fuß nackt zu zeigen.³⁴² Wenn eine verheiratete Frau an einem Gastmahl teilnehme, solle sie sich äußerlich vollständig mit einem Obergewand (ἀμπεχόνη) verhüllen.³⁴³ Ein andermal heißt es, Frauen dürften sich beim Trinken nicht unschicklich „gleichsam vor den Tischgenossen so weit als möglich entblößen“, indem sie ihren Hals zeigten, wenn sie sich weit zurücklehnten, um aus zierlichen Alabastergefäßen zu trinken.³⁴⁴ Frauen sollten auf Bemerkungen anderer Männern über Teile ihres Körpers wie Arm, Bein oder Gesicht sittsam treffende Erwiderungen geben und darauf verweisen, daß diese Körperteile nicht Gemeingut seien, sondern nur dem eigenen Mann gehörten: „Freilich ist es möglich, dem, der sagt: ‚der Arm ist schön‘, ganz sittsam die treffende Antwort zu geben: ‚aber er ist nicht Gemeingut‘“. Noch besser aber wäre es, wenn Frauen gar keine Anlaß zu solchen Bemerkungen böten.³⁴⁵ Auch hieraus ist die Forderung erkennbar, keinen Körperteil sehen zu lassen. Die Frau solle außer im Haus immer vollständig verhüllt sein. Dann werde sie nie zu Fall kommen oder andere zu Fall bringen.³⁴⁶

Buchstäblich kein Körperteil der Frau soll also in der Öffentlichkeit sichtbar sein.³⁴⁷ Diese mit großem Nachdruck mehrfach eingeschränkte Forderung zeigt die große Distanz gegenüber dem weiblichen Körper, die sich bei Clemens findet, die aber nicht nur für ihn kennzeichnend war. Es war für ehrbare Frauen üblich, ihren Körper mit Ausnahme des Gesichtes in der Öffentlichkeit zu verbergen.³⁴⁸ Dies galt nicht nur als schicklich, sondern auch als Erweis des persönlichen Status.³⁴⁹

deckung war in Rom Zeichen der Züchtigkeit einer Frau und wurde daher von der Matrone verlangt; vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 582; zum züchtig verhüllten Knöchel siehe Hor. sat. 1,2,99f.

³⁴² Clem. Alex. paed. 2,117,1; siehe auch 2,114,1 (die Kleidung dürfe nicht zu kurz sein); vgl. J. Marquardt/A. Mau, *Privatleben*, Bd. 2, 593 mit Anm. 6; da bei Sandalen ein großer Teil des Fußes unbedeckt blieb (siehe Gell. 13,22,5), wird Frauen auf diese Weise deren Verwendung in der Öffentlichkeit verwehrt; vgl. R. Forrer, *Archäologisches*; K. D. Morrow, *Footwear*; N. Goldman, *Footwear*, 101–129.

³⁴³ Clem. Alex. paed. 2,54,2.

³⁴⁴ Clem. Alex. paed. 2,33,1.

³⁴⁵ Clem. Alex. paed. 2,114,2f.; die zitierte Erwiderung wird Theano, der Frau des Pythagoras, zugeschrieben (Plut. mor. 142d=coniugalia praecepta 31; ebenso bei Clem. Alex. strom. 4,121,2).

³⁴⁶ Clem. Alex. paed. 3,79,4.

³⁴⁷ Laut Diogenes Laertios ist gegenüber Zenon von Kiton der Vorwurf erhoben worden, er habe die entgegengesetzte Forderung aufgestellt, daß nämlich kein Körperteil ganz bedeckt bleiben solle (Diog. Laert. 7,33); der Vorwurf scheint eine Haltung widerzuspiegeln, die von einer weitgehende Bedeckung des Körpers durch die Kleidung ausging.

³⁴⁸ Siehe Hor. sat. 1,2,94 (bei Matronen sehe man nur das Gesicht); 1,2,99f.; zur antiken Kleidung vgl. A. Racinet, *Le costume*, 38–73; L. M. Wilson, *Clothing*; zur Kleidung der Frauen vgl. B. Scholz, *Untersuchungen* (insbesondere über die Stola); U. Scharf, *Straßenkleidung*;

Dabei wird diese Forderung durch den angesprochenen Gedanken der Verführung auch begründet: Es geht um die Gefahr, die vom weiblichen Körper für die Frau selbst und für Männer ausgeht. Ganz deutlich wird dies an anderer Stelle ausgesprochen: Eine Frau dürfe sich nicht mit teilweise enthülltem Körper zeigen, denn sowohl die zum Sehen verlockten Männer als auch die Frau, die männliche Blicke auf sich lenke, kämen dadurch zu Fall.³⁵⁰ Daher heißt es auch, die Männer müßten sich vor dem gefährlichen Anblick entkleideter Frauen im Bad hüten.³⁵¹ Und in einer weiteren Passage sagt Clemens, es sei „nicht recht, daß die Schönheit des Körpers als Fangnetz für Menschen dient.“³⁵² Der weibliche Körper, insbesondere die vergleichsweise gut sichtbaren Haare, ist also mit sexueller Bedeutung befrachtet.³⁵³ Daher wird er unter der Perspektive des damit verbundenen Potentials der Verführung betrachtet.³⁵⁴ Dieses gilt es zu minimieren, indem der Körper verborgen wird. Dies hat eine möglichst vollständige Unsichtbarmachung der Frauen in der Öffentlichkeit zur Folge, gekennzeichnet durch die den Körper verbergende Kleidung und einen den Kopf – das heißt das Haar – verbergenden Schleier.³⁵⁵ Explizit nimmt Clemens dabei auf die paulinische Forderung Bezug, daß Frauen bei Gebet und prophetischer Rede einen Schleier tragen sollen, weitet diese Norm aber auf jedes öffentliche Auftreten aus.³⁵⁶

Wie genau dieser Schleier auszusehen hat, läßt sich anhand der Äußerungen von Clemens nicht feststellen. Denn wenn er von dem entsprechenden Kleidungsstück spricht, verwendet er das Wort ἀμπεχόνη, das nicht einen Kopf- oder Gesichtsschleier bezeichnet, sondern einen dem griechischen ἱμάτιον ähnlichen Mantel, der in etwa der

die am weitesten verbreite Bekleidung von Frauen im 2. und 3. Jh. n. Chr. war die ursprünglich aus Griechenland stammende *palla*; vgl. H. Blanck, *Privatleben*, 74.

³⁴⁹ Vgl. J. L. Sebesta, *Symbolism*, 48–50, zur *matrona* und zur *mater familias*.

³⁵⁰ Clem. Alex. Paed. 2,33,4.

³⁵¹ Clem. Alex. paed. 3,33,2.

³⁵² Clem. Alex. paed. 2,114,3.

³⁵³ Vgl. J. L. Sebesta, *Costume*, insbesondere 109–113; D. Ziegler, *Frauenfrisuren*, 245f. (Haar als „Schlüssel für sexuelles Verlangen“); 259f.

³⁵⁴ Vgl. Ov. ars 3,307–310 (verführerische Wirkung des entblößten Armes beim Gehen); Xen. Eph. 1=S. 103 Kytzler (Anthia entblößt beim Opfer ihren Körper „so weit es gerade geht, nur damit Habrokomas hinsah“).

³⁵⁵ Siehe auch Tert. cult. fem. 2,2,5 (Verheimlichung der von der Natur verliehenen Reize); 2,7,2 („Gott gebietet, daß ihr euch verschleiert“); zum Schleier bei jüdischen Frauen des 1. Jhs. n. Chr. vgl. D. R. Edwards, *Aspects*, 154f.

³⁵⁶ 1 Kor 11,5f. (eine unverhüllte Frau gleiche einer geschorenen); siehe auch Tert. cult. fem. 2,7,2 („Gott will, daß ihr verschleiert sein sollt“); virg. vel. 17,1 („lockert nicht, auch nicht für einen Augenblick, die Sitte der Verschleierung“); zu Paulus vgl. J. Hurley, Paul; M. Küchler, *Schweigen*, 73–114; C. L. Thompson, *Hairstyles*, 106–113; W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, Bd. 2, 489–541, insbesondere 506–509; 526f.; vgl. insgesamt H. Freier, *Caput velare*.

palla römischer Frauen entsprochen hat.³⁵⁷ Daher ist anzunehmen, daß Clemens von der auch für römische Matronen üblichen Praxis ausgeht, diesen Mantel von hinten über den Kopf zu ziehen.³⁵⁸

Dies erweckt den Eindruck, Clemens empfehle eine Form der Verschleierung, wie sie auch von Tertullian in seiner Schrift *Über die Verschleierung der Jungfrauen* (209 n. Chr.) beschrieben wird.³⁵⁹ Dort fordert der Verfasser mit der ihm eigenen Ironie stete Verschleierung der Frauen und wendet sich dabei gegen Praktiken einer unzureichenden Kopfbedeckung, die den Kopf weder ganz bedecke noch ganz entblöße:

„Denn es gibt welche, die mit Häubchen und Stirnbinden den Kopf nicht bedecken, sondern nur umwinden, wobei die Stirn zwar bedeckt ist, der eigentliche Kopf aber entblößt. Andere bedecken sich dürftig gerade eben den Hinterkopf mit Tüchlein, die nicht einmal bis zu den Ohren hinabreichen, weil sie – wie ich glaube – den Kopf nicht belasten wolle. Es tut mir leid, daß sie ein so schwaches Gehör haben, daß sie durch eine Umhüllung hindurch nicht hören können. [...] Welch große Zurechtweisung werden auch jene verdienen, die beim Psalmengesang und jeder Erwähnung Gottes unverhüllt bleiben! Werden sie folgerichtig nicht auch beim Gebet selbst nur obenhin einen Gewandsaum oder Zipfel oder irgendeinen Faden über ihren Hinterkopf legen und glauben, sie seien verschleiert?“³⁶⁰

Der Schleier solle vielmehr all das verbergen, was die gelösten Haare bedecken könnten, insbesondere den Nacken. Eine Verschleierung des Gesichts, wie sie Tertullian zufolge die heidnischen Frauen Arabiens pflegten, erscheint ihm zwar wünschenswert, wird aber nicht ausdrücklich gefordert.³⁶¹ Allerdings spricht Clemens an der erwähnten Stelle auch von einer Verbergung des Gesichtes: Die Christin

„soll ganz verhüllt (κεκαλύφθω) sein, außer wenn sie im Hause ist. Denn dann ist ihre Erscheinung würdig und den Blicken nicht ausgesetzt. Und sie wird selbst nie zu Fall kommen, wenn sie ihre Augen mit Scham und einer ἀμπεχόνη bedeckt; und keinen anderen wird sie dadurch, daß sie ihr Gesicht enthüllt (τὸ πρόσωπον ἀπογυμνουμένη), zum Fallen in die Sünde verlocken. Denn dies will der Logos, da es ihr geziemt, verhüllt (ἐγκεκαλυμμένη) zu beten.“³⁶²

³⁵⁷ Clem. Alex. paed. 3,79,4; vgl. A. Mau, Art. Ἀμπεχόνιον und Ἀμπέχονον in: RE 1.2 (1894), 1880; zu Rom B. Scholz, Untersuchungen, 100–107; U. Scharf, Straßenkleidung, 90–114.

³⁵⁸ Vgl. R. MacMullen, Women, 208f. Anm. 4 mit Hinweisen auf bildliche Darstellungen aus der Antike; siehe allerdings den Abbildungsteil von J. Meischner, Frauenporträt: unter den Darstellungen finden sich nur ausnahmsweise verschleierte Frauen (Nr. 42: Iulia Domna, 60f.: Plautilla); ebenso (für das 3. Jh.) S. Wood, Portrait.

³⁵⁹ Vgl. C. Stücklin, Tertullian.

³⁶⁰ Tert. virg. vel. 17,2,7.

³⁶¹ Tert. virg. vel. 17,3f.; 17,6 (Nacken); siehe auch 2,4; 3,2 (über die Bedeckung der Stirn); zur Verschleierung der Jungfrauen siehe auch den Abschnitt or. 21f., wo die Argumente der Gegner einer solchen Verschleierung aufgeführt werden; demnach war sie aber für verheiratete Frauen nicht in Frage gestellt. Gut erkennbar wird an dieser Passage übrigens auch die Bedeutung, die den Haaren für die erotische Ausstrahlung einer Frau beigemessen wird.

³⁶² Clem. Alex. paed. 3,79,4 (mit Bezug auf 1 Kor 11,5f.; vgl. dazu W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther, Bd. 2, 526 Anm. 236).

Sowohl die Wortwahl als auch die Argumentation weisen darauf hin, daß Clemens einer Verhüllung des ganzen Gesichtes das Wort redet: entweder mit einem dünnen Stoff – den er aber als unnötige Verfeinerung ablehnt³⁶³ – oder durch einen Schlitz im Schleier. Dies paßt aber nicht mit der Bezeichnung des Schleiers als ἀμπεχόνη zusammen, so daß die clementinischen Ausführungen hier uneinheitlich erscheinen. Eine vollständige Verhüllung des Gesichtes verbindet Tertullian vielleicht ein Jahrzehnt nach der Abfassung des *Paidagogos* jedenfalls nicht mit den Christinnen Alexandreas, sondern mit den heidnischen Frauen Arabiens.³⁶⁴ Bereits früher hieß es bei Clemens, es sei befohlen, „daß der Kopf verhüllt und das Gesicht beschattet sei (πρόσωπον ἐπεσκιάσθαι); denn es ist nicht recht, daß die Schönheit des Körpers als Fangnetz für Menschen dient.“³⁶⁵ Beachtenswert ist hieran, daß nicht explizit von einer Verbergung des Gesichtes, sondern nur von dessen Beschattung gesprochen wird. Bei aller Ungewißheit über die genauen Vorstellungen des Alexandriners wird allerdings deutlich, daß er im Körper und insbesondere im Gesicht von Frauen ein großes Bedrohungspotential ausmachte.

Zwei Stellen aus der jüdischen und der paganen Tradition mögen die Praxis des Schleiertragens auch außerhalb des Christentums illustrieren. Im *Babylonischen Talmud* heißt es:

„Der unehrenhafte Mann läßt seine Frau mit unbedecktem Haar und nackten Schultern auf der Straße kommen und gehen und sich mit den Männern baden. Die Thora befiehlt, sich von einer solchen Frau zu trennen.“³⁶⁶

Hier ist es weniger die Frau selbst, deren Charakter durch ein solches Verhalten in Frage gestellt wird, als vielmehr der Mann, auf den das Verhalten seiner Ehefrau zurückfällt. In der Forderung, sich von einer solchen Frau zu trennen, zeigt sich eine große Übereinstimmung mit der von C. Sulpicius Galus (Konsul 166 v. Chr.) berichteten Verstoßung seiner Frau, nachdem diese ihren Kopf in der Öffentlichkeit nicht bedeckt und sich so dem Blick anderer Männer ausgesetzt hatte.³⁶⁷ Sowohl jüdische als auch pagane Tradition verlangten demnach zu bestimmten Zeiten die Verschleierung der Frau in der Öffentlichkeit, die zumindest im griechischsprachigen Teil des römischen Reiches auch umgesetzt worden zu sein scheint.³⁶⁸

Die Christen stellen hier nicht unbedingt eine neue Forderung auf. Tertullian kritisiert vielmehr die laxer Handhabung der auch bei Nichtchristen existierenden

³⁶³ Siehe unten.

³⁶⁴ Tert. virg. vel. 17,4.

³⁶⁵ Clem. Alex. paed. 2,114,3.

³⁶⁶ bGittin 90a; auf das im Talmud ebenfalls angesprochene gemischte Bad wird gleich zurückzukommen sein.

³⁶⁷ Val. Max. 6,3,10; Plut. mor. 267b–c; vgl. T. Schmitt, Art. Sulpicius 1.14, in: DNP 11 (2001), 1100; R. MacMullen, Women, 208.

³⁶⁸ Vgl. R. MacMullen, Women, 208f. Anm. 4.

Forderung nach Verschleierung. Clemens hingegen scheint bei aller Schwierigkeit der Deutung seiner Anweisung über die Forderung Tertullians und den allgemeinen Brauch hinauszugehen und eine vollständige Verschleierung des Gesichtes zu fordern, die zwar ungewöhnlich war, aber Dion Chrysostomos zufolge anscheinend auch von den Frauen von Tarsus (der Heimatstadt des Paulus) praktiziert worden ist. Dort hielten sich nämlich Frauen an die Forderung, „daß niemand einen Teil von ihnen sehen könne, weder das Gesicht noch den Rest des Körpers, und daß sie selbst nichts abseits der Straße sehen können.“³⁶⁹ Die *Syrische Didaskalie* bezeugt vermutlich für die erste Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. die Praxis eines Gesichtsschleiers von Christinnen im syrisch-palästinischen Raum.³⁷⁰

Die Unsichtbarmachung der Frau in der Öffentlichkeit ist auch der Grund, warum Clemens den Gebrauch von Sänften durch Frauen akzeptieren kann, wenn er zu dem Zweck erfolge, daß eine Frau (aufgrund der geschlossenen Vorhänge der Sänfte) nicht in der Öffentlichkeit zu sehen sei.³⁷¹ Ein andermal heißt es allerdings, wer gesund sei (ὕγιαινειν), verwende Diener nicht wie Lasttiere.³⁷² Damit scheint er Sänften prinzipiell abzulehnen, sie für Frauen aber allein aus Gründen der Sittsamkeit zuzulassen. Die Kritik daran, Menschen gleich Tieren Lasten tragen zu lassen, findet sich auch bei anderen paganen wie christlichen Autoren.³⁷³ Ebenso wie die Tatsache, daß Sänften als ausgesprochene Luxusgegenstände anzusehen sind,³⁷⁴ wog sie in Clemens' Augen aber nicht so schwer wie die Möglichkeit, eine Frau hinter Vorhängen verborgen in

³⁶⁹ Dion Chrys. 33,48; wenn es bei Polemon heißt, er könne allein anhand von Augen, Nase und Körpersprache einer verschleierten Frau deren Schicksal vorhersagen (Polemon 68 =1, 284 Förster), dann sind offenbar dies die einzig sichtbaren Körperteile.

³⁷⁰ Syrische Didaskalie 2; zu den verschiedenen Fassungen des Werkes siehe unten 5.4.2.

³⁷¹ Clem. Alex. paed. 3,27,3–3,28,1 (Clemens bemerkt aber, Frauen ließen sich vielmehr aus Weichlichkeit und Luxus in Sänften tragen und blickten den Männern hinterher); zu geschlossenen Sänften (insbesondere für Frauen) siehe Iuv. 1,123–126; 4,21 (als Grotte – *antrum* – bezeichnet); 3,239–243 (für einen Mann); Mart. 11,98,11f.; Suet. Otho 6,3 (Otho sei bei seiner Machtergreifung in einer geschlossenen Frauensänfte in das Lager getragen worden); Suet. Vit. 16 (Flucht des Vitellius); vgl. H. Lamer, Art. *lectica*, in: RE 12.1 (1924), 1056–1108; G. Pisani Sartorio, Mezzi, 31–36.

³⁷² Clem. Alex. paed. 3,73,5–3,74,1.

³⁷³ Ps.-Lukian. Kynikos 11 (wer sich in Sänften tragen lasse, verwende Menschen als Tiere); siehe auch Sen. epist. 55,1 (Sänften seien unnatürlich, denn der Mensch habe ja Füße); zur Beurteilung der Sänfte im frühen Christentum siehe etwa ActThom 82f.=NTApo⁶ 2, 335f. (die reiche Christin Mygdonia wird in einer Sänfte getragen, was der Apostel Thomas mit den Worten kommentiert, Menschen sollten nicht wie unvernünftige Tiere Lasten tragen); Greg. Naz. Putzkunst=carm. 1,2,29, 247–249 (nicht mit der Sänfte prunken oder sich an deren offenem Fenster zeigen).

³⁷⁴ Siehe etwa Athen. 5, 195c (prächtig ausgestattete Sänften mit silbernen Füßen); Iuv. 1,32f.; 3,239–243; Diod. 31,8,12; auch Principes ließen sich in Sänften tragen; siehe Suet. Aug. 76,2; Suet. Nero 9 (gemeinsam mit seiner Mutter); Cass. Dio 61,3,2 (Nero).

sittsamer Weise durch die Straßen der Stadt transportieren zu können.³⁷⁵ Bei seiner Empfehlung der Sänfte für sittsame Frauen mag übrigens auch eine Rolle gespielt haben, daß aufgrund eines Erlasses von Domitian lasterhafte Frauen (*probrosae feminae*) keine Sänften benutzen durften.³⁷⁶

Die Frau soll also in der Öffentlichkeit möglichst unsichtbar, ihr Körper möglichst vollständig verhüllt sein. Dabei spielt aber nicht nur die Tatsache seiner Bedeckung eine Rolle, sondern auch deren Art.³⁷⁷ Bekleidung aus Seide erfüllt nämlich Clemens zufolge keineswegs die Erfordernisse, denen Kleidung zu genügen habe, nämlich den Körper nicht nur zu bedecken, sondern auch zu verbergen. Denn keine Bedeckung sei weichliche Kleidung, da sie den Körperbau nicht verbergen könne. Vielmehr schmiege sie sich dem ganzen Körper an und bilde seinen Umriß ab, so daß er „jedem sichtbar ist, auch wenn man ihn selbst nicht sieht.“³⁷⁸ Clemens' Empfehlung kräftiger Stoffe³⁷⁹ ist daher auch im Kontext einer möglichst vollständigen Verbergung des Körpers zu sehen. Mit seiner Bezeichnung der Seide als durchsichtig greift Clemens eine weit verbreitete Ansicht auf, ebenso mit dem Motiv des durch den Stoff erkennbaren, gleichsam nackten Körpers, das auch in der Vasenmalerei Ausdruck gefunden hat.³⁸⁰ Der ältere Plinius schrieb daher, man könne Pamphyle, der

³⁷⁵ Tertullian äußerte sich über Frauen, die auf den Gebrauch von Sänften verzichteten, um in der Öffentlichkeit besser zugänglich zu sein (Tert. pall. 4,9); siehe aber auch uxor. 2,8,2 (Sänfte als Kennezeichen des Luxus).

³⁷⁶ Suet. Dom. 8,3; es ist allerdings völlig unklar, ob dieses Verbot – wenn es historisch ist – auch in Alexandria an der Wende zum 3. Jh. n. Chr. durchgesetzt wurde; eine Einschränkung des Gebrauchs von Sänften soll bereits Caesar dekretiert haben (Suet. Iul. 43,1).

³⁷⁷ Konkrete Anweisungen zu speziellen Kleidungsstücken werden aber – abgesehen von dem Hinweis auf die ἀμπεχόνη – nicht gegeben; zur Kleidung von Frauen vgl. A. Pekridou-Gorecki, Mode; für den römischen Bereich vgl. B. Scholz, Untersuchungen; U. Scharf, Straßenkleidung; J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), Costume.

³⁷⁸ Clem. Alex. paed. 2,107,5 (dort heißt es auch, die Bekleidung von Frauen mit durchsichtiger Seide sei Beweis einer nicht gefestigten Sinnesart, da sie durch die leichte Verhüllung das Schamgefühl des Körpers verkuppele – τὴν αἰσχύνην τοῦ σώματος προαγωγέοντα); siehe auch 3,56,1 (die Kleidung einer Frau dürfe vor Weichheit nicht ganz zerfließen); zur Durchsichtigkeit der Seide vgl. A. Pekridou-Gorecki, Mode, 27.

³⁷⁹ Clem. Alex. paed. 3,55,3.

³⁸⁰ Siehe etwa Amm. 14,6 (in seiner Kritik am Kleideraufwand der römischen Senatoren); Sen. dial. 12,16,4 (Senecas Mutter Helvia hat „niemals gefallen ein Kleid, das nichts weiter entblößte, wenn es abgelegt wurde“); epist. 90,20 („Gewebe unseres Zeitalters“ verhüllten nichts und seien weder dem Körper noch der Scham eine Hilfe); benef. 7,9,5 (von ehebrennerischen Frauen); Ach. Tat. 1,1,10f. (Beschreibung eines Gemäldes des Stieres mit Europa, deren Körper unter der Bekleidung erkennbar sei: „das Gewand war der Spiegel des Körpers“); Ps.-Lukian. Amores 41; eine weniger erotische Variante in SHA Comm. 13,1 (das römische Volk kann den Leistenbruch des Princeps durch dessen seidene Gewänder sehen); zur Vasenmalerei siehe etwa den Psykter des Smikros (um 510–500 v. Chr.), Malibu, Getty-Museum, Abb. z. B. in S. Walker, Portraits, 38 Abb. 22.

sagenhaften Erfinderin der Seidengewinnung und -verarbeitung, den Ruhm nicht absprechen, „die Möglichkeit ausfindig gemacht zu haben, daß Kleidung die Frauen entblößt.“³⁸¹ Aber nicht nur aus Seide, sondern auch aus Wolle oder Leinen konnten Stoffe gewebt werden, durch welche der Körper hindurchschien.³⁸² Gemeinhin waren solche durchsichtigen Stoffe kennzeichnend für Dirnen, ehebrecherische Frauen und verweichlichte Männer.³⁸³ Grund hierfür ist ihr verführerischer Charakter.³⁸⁴ Dieser Zusammenhang ist auch Clemens bewußt gewesen. Daher ist es nicht nur die Erkennbarkeit des Körpers durch die durchsichtige Seide hindurch, sondern auch die Beurteilung des Charakters ihrer Trägerin, weswegen Christinnen sie nicht tragen durften.³⁸⁵

5.4.2. *Balnea mixta*

Schließlich müssen auch die Äußerungen zur völligen Nacktheit von Frauen untersucht werden. Angesichts der Ablehnung selbst nur partieller Entblößung der Haut wegen der Folgen für die Beziehungen von Männern und Frauen ist Clemens' Forderung verständlich, Frauen dürften sich vor Männern überhaupt nicht entkleiden. Der Zusammenhang, in dem dies verlangt wird, ist der Besuch des Bades, bei dem man sich vollständig auszog.³⁸⁶ Damit ist die Praxis des gemeinsamen Bades von Männern

³⁸¹ Plin. nat. 11,76.

³⁸² Siehe etwa Lukian. *Rhetorum praeceptor* 15 (über Stoffe aus Tarent als Kleidung für einen Redner); Petron. 55,15 (vom Leinen); zu den verschiedenen Textilien vgl. J. L. Sebesta, *Tunica*, 71–73.

³⁸³ Siehe etwa Xen. *mem.* 2,1,22 (das „Laster“); Hor. *sat.* 1,2,101f. (über die gepflegte Prostituierte – die *togata* – heißt es im Gegensatz zur ehrenhaften Frau: „nichts hindert: im Seidenen kannst du sie sehen fast wie nackt“); Sen. *benef.* 7,9,5 (sie zeige „nicht einmal ihren ehebrecherischen Liebhabern mehr von sich im Schlafzimmer als in der Öffentlichkeit“); vgl. auch H. Herter, *Effeminatus*, 629–632; 645; ders., *Genitalien*, 32; ders., *Soziologie*, 93 mit Anm. 437.

³⁸⁴ Siehe Aristoph. *Lys.* 48.

³⁸⁵ Zur Erkennbarkeit des Charakters siehe oben 5.2; bei der Ablehnung der Seide spielt darüber hinaus ihr luxuriöser Charakter eine wichtige Rolle; vgl. J. L. Sebesta, *Tunica*, hier 69.

³⁸⁶ Die Praxis, eine Badehose zu tragen, wird bei Clemens nicht erwähnt, er geht in seiner Argumentation anscheinend von völliger Nacktheit im Bad sowohl von Männern als auch von Frauen aus; siehe auch Clem. *Alex. strom.* 4,120,1 (eine Frau namens Lysidike habe aus übertriebener Schamhaftigkeit – ὑπερβολή αἰδοῦς – nur bekleidet gebadet, eine andere entkleidete sich erst, während sie ins Wasser glitt); Nacktheit auch bei Aug. *civ.* 14,17 (einige Barbaren zeigten sich nicht einmal im Bad nackt); zur Nacktheit von Frauen im Bad vgl. S. Busch, *Versus balnearum*, 487–490; bei Martialis wird der Gebrauch von Lendenschurzen im Bad verspottet (Mart. 7,35,1f.; 11,75,1f.: Lendenschurz eines Sklaven); der Grad der Nacktheit im Bad ist aber weiterhin Gegenstand der Diskussion; vgl. R. Ginouvès, *Balaneutikè*, 223f. (Badekleidung für Frauen); W. Heinz, *Römische Thermen*, 147; M. Weber, *Badekultur*, 154f.; E. W. Merten, *Bäder*, 83–88; I. Nielsen, *Thermae*, Bd. 1, 140–142;

und Frauen (*balnea mixta*) angesprochen, die Clemens natürlich ablehnt.³⁸⁷ Eine kurze Darstellung soll den Hintergrund einer Praxis erhellen, die auch in der Antike nicht unumstritten war.

Zur Vermeidung der Begegnung von Männern und Frauen im Bad dienten ursprünglich nach Geschlechtern getrennte Badebereiche, wie sie bereits für das 4. Jh. v. Chr. in Griechenland und das 3. Jh. v. Chr. in Ägypten nachgewiesen sind und sich zunächst auch in römischen Bädern finden.³⁸⁸ Literarische und archäologische Zeugnisse machen aber deutlich, daß seit dem 1. Jh. n. Chr. die Praxis des gemeinsamen Bades immer größere Verbreitung fand.³⁸⁹ Die öffentlichen Bäder dieser Zeit haben in der Regel keine getrennten Badebereiche mehr, und zahlreiche Autoren sprechen vom gemeinsamen Bad³⁹⁰ – oftmals ablehnend.³⁹¹ Nach Ausweis der *Historia Augusta* ist im 2. und 3. Jh. n. Chr. das gemeinsame Bad mehrmals verboten worden, erstmals unter Hadrian, wie auch Cassius Dio berichtet.³⁹² Diese Zeugnisse sagen aber mehr

F. Yegül, Baths, 34f.; G. G. Fagan, Bathing, 25f.; die berühmten „Bikini-Mädchen“ der Villa von Piazza Armerina (abgebildet z. B. bei M. Weber, Badekultur, 144 Abb. 116) sind beim Sport dargestellt und können daher nicht als Beleg für Badekleidung herangezogen werden; siehe dazu oben 4.5.

³⁸⁷ Auf griechisch λουτρόν ἀμφιβολόν; siehe etwa Anth. Pal. 9,783 (Statue eines Hermaphroditen im gemeinsamen Bad); zum Thema vgl. J. Zellinger, Bad, 34–46; 7; P. J. G. Gussen, Leven, 87 Nr. 14; E. W. Merten, Bäder, 79–100; G. Schöllgen, Balnea mixta; I. Nielsen, Thermae, Bd. 1, 147f.; S. Busch, Versus balnearum, 490–512; außerdem 328–331.

³⁸⁸ Zu Rom siehe Varro ling. 9,68 (wie das Wort *balneae* als vermehrter Plural von *balneum* zeige, habe es von Anfang an Trennung der Geschlechter im Bad gegeben); Vit. 5,10,1 (die separaten Warmbadebereiche für Männer und Frauen sollen nebeneinander liegen, um die gleiche Beheizung nutzen zu können); Gell. 10,3,3 (*balneis virilibus*); siehe dazu CIL 14, 2121=ILS 5683 (*balnea virilia utraque muliebre*); vgl. M. Weber, Badekultur, 153; F. Yegül, Baths, 32f.; in der utopischen Stadt Atlantis gebe es sogar eigene Bäder – und nicht nur getrennte Badebereiche – für Frauen (Plat. Kritias 117b); wenn Athenaios behauptet, man habe Phryne nur schwer nackt sehen können, da sie nicht in öffentlichen Bädern verkehrt habe (Athen. 13, 590f), projiziert er damit die Verhältnisse um 200 n. Chr. in das 4. Jh. v. Chr.

³⁸⁹ Vgl. I. Nielsen, Thermae, Bd. 2, 2–47; R. B. Ward, Women and the Roman Baths, in: HThR 85 (1992) 125–147, hier 131–139.

³⁹⁰ Siehe etwa Ov. ars 3,639f.; häufig bei Martialis, etwa Mart. 7,35.

³⁹¹ Siehe Plin. nat. 33,153 (gemeinsames Bad als Sittenverderbnis); vgl. dazu aber S. Busch, Versus balnearum, 507f. (der eigentliche Tadel richte sich gegen den Silberluxus); Amm. 28,4,9 (Prostituierte im Bad); oft zitiert wird Quint. inst. 5,9,14 (gemeinsames Bad als Kennzeichen einer Ehebrecherin – *signum adulterae*), der dem Kontext zufolge dieses Bad gerade nicht als ein eindeutiges Zeichen (*signum non necessarium*) des Ehebruchs bezeichnet; vgl. S. Busch, a.a.O., 509; Quintilianus spielt mit seiner Formulierung aber auf eine existierende Position an; vgl. G. Schöllgen, Balnea mixta, 189.

³⁹² Siehe Cass. Dio 69,8,2 („er befahl ihnen [Männern und Frauen], getrennt zu baden“); SHA Hadr. 18,10 („In den Badeanstalten hielt er auf Trennung der Geschlechter“); zu den weiteren Herrschern siehe SHA Aur. 23,8 (er hob die *lavacra mixta* auf); SHA Alex. 24,2; Ela-

über die Zeit ihrer Abfassung und deren moralische Maßstäbe³⁹³ als über die behaupteten Ereignisse selbst: Dem Verfasser der *Historia Augusta* diene am Ende des 4. Jhs. n. Chr. das Verhalten gegenüber den *balnea mixta* der moralischen Charakterisierung der Herrscher: Als gut beurteilte Herrscher verboten sie, während schlechte sie erlaubten und gemeinsam mit Frauen badeten.³⁹⁴ Diese Sicht wird bestätigt durch die Tatsache, daß nach dem vermeintlichen Verbot Hadrians keine architektonischen Änderungen in den neu errichteten Bädern und Thermen zu erkennen sind.³⁹⁵ Sollten dagegen die behaupteten Verbote den historischen Tatsachen entsprechen,³⁹⁶ wäre dies lediglich ein Beleg dafür, daß es sich beim gemeinsamen Bad um eine verbreitete Praxis gehandelt hat, die durch die Gesetzgebung nicht unterbunden werden konnte. Erst aus dem 3. Jh. n. Chr. gibt es ein sicheres Zeugnis für den Versuch, das gemeinsame Bad zu verbieten.³⁹⁷ Die Annahme eines reichsweiten Brauches von getrennten Badezeiten für Männern und Frauen, wie sie aufgrund einer Inschrift aus den kaiserlichen Minen von Vipasca in Lusitania geäußert wurde, hat keinen weiteren Anhalt in den Quellen.³⁹⁸

Es kann also nicht vorausgesetzt werden, daß Männer und Frauen am Ende des 2. Jhs. n. Chr. getrennt badeten.³⁹⁹ Im Gegenteil: Gerade Clemens von Alexandria sowie andere christliche Autoren wie der Verfasser der *Syrischen Didaskalie*⁴⁰⁰ und Cyprianus von Karthago in seiner Schrift *Über die Haltung der Jungfrauen* (*De*

gabai hatte es zwischenzeitlich wieder zugelassen (ebd.; vgl. SHA Heliog. 31,7: Er badet stets mit Frauen); auch Commodus und Gallienus badeten mit Frauen (SHA Comm. 5,4: bei Orgien; SHA Gall. 17,8f.).

³⁹³ Für Cassius Dio liegt nur die Epitome des Mönches Xiphilinus aus dem 11. Jh. n. Chr. vor, was an dieser Stelle Einfluß auf den Text gehabt haben könnte.

³⁹⁴ Vgl. E. W. Merten, Bäder, 89–100, insbesondere 94–97; W. Heinz, Römische Thermen, 149.

³⁹⁵ Vgl. R. B. Ward, Women, 140.

³⁹⁶ E. W. Merten, Bäder, 100, nimmt dies aufgrund der Doppelbezeugung in der *Historia Augusta* und bei Dio-Xiphilinus einzig für das Verbot durch Hadrian an; ihr folgend G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 189; anders R. B. Ward, Women, 139–142.

³⁹⁷ CIL 6, 579=ILS 3520 (*ne qua mulier velit in piscina virili descendere*); in einer im *Codex Iustinianus* überlieferten Verordnung von 528 n. Chr. wurde ihr Besuch sogar als Scheidungsgrund bezeichnet, wenn er aus unsittlichen Beweggründen (*libidinis causa*) erfolgte (Cod. Iust. 5,17,11,2; wiederholt in Nov. 22,16,1); vgl. J. Zellinger, Bad, 37.

³⁹⁸ Siehe CIL 2, 5181=ILS 6891, die sog. *Lex metalli Vipascensis* (Öffnung der Bäder von der ersten bis zur siebten Stunde für Frauen, von der achten bis zur zweiten Nachtstunde für Männer); vgl. J. Carcopino, Rom, 354f., der häufig als Gewährsmann zitiert wird; zur Inschrift siehe D. Flach, Bergwerksordnung; M. Weber, Badekultur, 132–134; 155f.; R. B. Ward, Women, 140–146.

³⁹⁹ Vgl. M. Weber, Badekultur, 153–155.

⁴⁰⁰ Didasc. 3,1,9; siehe dazu unten.

habitu virginum)⁴⁰¹ bezeugen den Besuch von Christen in den *balnea mixta*, da sie sonst nicht dagegen hätten vorgehen müssen. Die moralische Erschütterung über das gemeinsame Bad unbekleideter Männer und Frauen hat moderne Historiker zu der These verleitet, es könne sich nur um niedrig stehende Frauen oder Prostituierte gehandelt haben, die sich zu einer solch schändlichen Entblößung bereit gefunden hätten.⁴⁰² Es ist aber nicht zuletzt Clemens von Alexandria, dessen Ausführungen belegen, daß auch wohlhabende und ehrenwerte Frauen die gemeinsamen Bäder besuchten.⁴⁰³ Cyprianus zufolge badeten selbst asketisch lebende Jungfrauen in gemischten Bädern.⁴⁰⁴

Wenn sich Clemens also gegen diesen Brauch richtet, wendet er sich gegen die übliche Praxis seiner Zeit, die zwar moralische Kritik erfahren konnte, da man zumeist völlig unbekleidet badete, die aber keineswegs verboten gewesen ist. Vor diesem Hintergrund sind seine Anweisungen zu sehen, die eine sittliche Gefährdung durch das gemeinsame Bad unterstellen.⁴⁰⁵ Frauen, die sich im Bad vor anderen Männern entkleideten – seien es Besucher des Bades oder seien es die Diener der Frauen⁴⁰⁶ – schienen mit ihrem Untergewand (χιτῶν) zugleich ihr Schamgefühl (αἰδώς) abzulegen.⁴⁰⁷ Das gern aufgegriffene Diktum stammt ursprünglich von Herodot.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Cypr. hab. virg. 19; vgl. J. Jüthner, Bad, 1140; R. B. Ward, Women, 142–146; vielleicht bezieht sich Ambrosius ebenfalls auf das gemeinsame Bad, wenn er auf die Bemühungen hinweist, im Bad die Genitalien nicht zu entblößen: Ambr. off. 1,79; vgl. H. Herter, Genitalien, 45f.; siehe auch Epiph. haer. 30,7,5–7 (über eine Jungfrau, die einen sich nähernden jungen Mann mit dem Kreuzzeichen zurückweist); vgl. J. Zellinger, Bad, 39.

⁴⁰² D. Balsdon, Frau, 296–299; ders., Life and Leisure in Ancient Rome, London 1969, 28; ihm folgend E. Brödner, Thermen, 115; F. Yegül, Baths, 33; diese Sichtweise kritisieren zurecht R. B. Ward, Women, 134–138; G. Schöllgen, Balnea mixta, 187f.; G. G. Fagan, Bathing, 26–29.

⁴⁰³ Wenn Quintilianus – wie bereits erwähnt – davon spricht, daß der Besuch des gemeinsamen Bades als *signum adulterae* bezeichnet wird (Quint. inst. 5,9,14), macht er deutlich, daß es sich um eine Frau mit *conubium* handelt, die unter das augusteische Gesetz über Ehebruch (*Lex Iulia de adulteriis coercendis*) fällt; vgl. R. B. Ward, Women, 135f.; zur Anwesenheit der gesellschaftlichen Elite in öffentlichen Bädern vgl. G. G. Fagan, Bathing, 192–196.

⁴⁰⁴ Cypr. hab. virg. 19.

⁴⁰⁵ Vgl. F. Yegül, Baths, 42, zu ähnliche Ansichten paganer Autoren; anders S. Busch, Versus balnearum, 503–512, demzufolge diese sittliche Gefährdung von paganen Autoren so nicht gesehen worden sei.

⁴⁰⁶ Zur Bedienung durch männliche Sklaven siehe auch Mart. 7,35,1f.; 11,75,1f.; anders Ov. ars 3,639f. (der Diener paßt draußen auf die Kleidung auf); vgl. zu diesem Thema G. G. Fagan, Bathing, 199–206; siehe dort auch die Abbildungen von Badenden mit Dienern auf Mosaiken aus Piazza Armerina (figg. 27–30).

⁴⁰⁷ Clem. Alex. paed. 3,33,1; siehe auch 2,100,2.

⁴⁰⁸ Hdt. 1,8,3 („Wenn eine Frau ihr Gewand ablegt, entkleidet sie sich auch ihres Schamgefühls – αἰδώς“); siehe Plut. mor. 37d (bloßes Referat); ähnlich der Christ Cyprianus (Cypr. hab. virg. 19: *Simul cum amictu vestis honor corporis ac pudor ponitur*); eine andere Vari-

Gegen diese Ansicht wurde allerdings auch Widerspruch erhoben: Anders als Herodot und mit ihm Clemens zeigten Platon und Plutarch Zutrauen in die Fähigkeit von Frauen, anstelle des Gewandes die Scham anzuziehen.⁴⁰⁹ Aber Clemens geht es weniger um die Scham der Frauen als um deren verführerische Wirkung auf Männer. Daher kann er auch fortfahren, daß Frauen, die sich im Bad auszögen, zwar schön erscheinen wollten, sich aber als häßlich und wollüstig erwiesen:⁴¹⁰ Auch hier spricht Clemens von dem Eindruck, den diese Frauen auf andere Menschen machen.

Die ursprünglich aus Syrien-Palästina stammende und auf griechisch in der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. verfaßte *Syrische Didaskalie*, die in mehreren Übersetzungen und Bearbeitungen überliefert ist,⁴¹¹ befaßt sich in der Gattung einer Kirchenordnung ebenfalls mit den gemeinsamen Bädern. Hier bietet sich die seltene Gelegenheit, die clementinischen Normen mit zeitnah verfaßten christlichen Anweisungen zu vergleichen. Wohlhabende Männer durften demnach täglich baden, sollten hierfür aber Männerbäder aufsuchen. Begründet wird dies mit den verführerischen Reizen des nackten Männerkörpers für Frauen.⁴¹² Für Frauen vertritt der Autor eine skeptische Haltung, ist aber zu Zugeständnissen bereit:

„Und hüte dich, mit den Männern im Bade zusammen zu baden! Denn wenn es ein Frauenbad in der Stadt oder der Ortschaft gibt, so darf eine gläubige Frau nicht im Bade mit einem Mann zusammen baden. Denn wenn du vor fremden Männern dein Gesicht mit dem Schleier der Schamhaftigkeit verhüllst, wie sollst du dann mit fremden Männern in das Bad eintreten? Wenn aber kein Frauenbad vorhanden ist, und du genötigt bist, in dem Bad für Männer und Frauen zu baden – und dies ist eigentlich gegen den Anstand –, so bade in Keuschheit und Schamhaftigkeit, in Ehrbarkeit und mit Maß, nicht zu jeder Zeit und nicht jeden Tag und nicht am Mittag, sondern es sei dir die Zeit bekannt, in der du badest, (nämlich) die zehnte Stunde, denn du mußt als gläubige Frau auf jede Weise dem vielen törichten Starren neugieriger Augen, wie es im Bade vorkommt, entfliehen.“⁴¹³

ante wird Pythagoras' Ehefrau Theano zugeschrieben: „Und sooft eine Frau mit dem eigenen Mann schlafen wolle, solle sie mit den Kleidern auch die Scham ablegen und danach mit den Kleidern auch wieder anlegen“ (Diog. Laert. 8,43); vgl. D. L. Cairns, *Aidos*.

⁴⁰⁹ Plat. rep. 457a („Mögen sich also immer die Frauen unserer Hüter [im Gymnasion] entkleiden, da sie ja die Tugend statt des Gewandes überwerfen werden“); Plut. mor. 139b=Coniugalia praecepta 10 (die Sittsame ziehe an Stelle des Chitons die Scham an).

⁴¹⁰ Clem. Alex. paed. 3,33,1; siehe Cypr. hab. virg. 19 (ein solches Bad mache nicht sauber, sondern beschmutze).

⁴¹¹ Und zwar in einer vollständigen syrischen Übersetzung (wahrscheinlich 5. Jh.), einer in großen Teilen erhaltenen lateinischen Übersetzung (4. Jh.) sowie in einer griechischen Bearbeitung als Teil der Apostolischen Konstitutionen (Ende 4./Anfang 5. Jh.); vgl. G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 182–187.

⁴¹² Syrische Didaskalie 2; Lateinische Didaskalie 4,25–6,33; const. apost. 1,7,1–10; vgl. G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 183.

⁴¹³ Syrische Didaskalie 3, zitiert nach G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 183, der zu dieser Fassung bemerkt, es komme „nach einhelliger Meinung der Editoren und Interpreten die syrische Version dem griechischen Original am nächsten.“

Wie Clemens lehnt die *Syrische Didaskalie* den Besuch gemischter Bäder als Verstoß gegen den Anstand ab. Argumentiert wird mit der Scham der Frau, die nicht von anderen Männern gesehen oder gar angestarrt werden dürfe. Es scheint hier mehr um die Gefahr für Frauen als durch Frauen zu gehen, denn die Verführung von Männern durch Frauen wird nicht explizit erwähnt. Durch ein vorangegangenes langes Zitat aus dem *Buch der Sprichwörter* wird sie aber als Hintergrund der Normen kenntlich gemacht.⁴¹⁴ Die geforderte Scham sowohl innerhalb als auch außerhalb des Bades – wo von der Verschleierung des Gesichtes die Rede ist – wird daher auch in diesem Sinne zu verstehen sein. Ein völliges Verbot gemeinsamer Bäder wird aber nicht ausgesprochen. Für den Fall, daß es am Wohnort nur gemischte Bäder gibt, wird deren möglichst seltener Besuch zu schwach frequentierten Zeiten zugelassen.⁴¹⁵ Der Verfasser dieser Kirchenordnung ist sich offensichtlich bewußt gewesen, daß er Christinnen einen völligen Verzicht auf die Bäder realistischerweise nicht abverlangen konnte.

In ihrer Ablehnung des Besuchs gemischter Bäder ähneln sich also dieser Autor und Clemens. Letzterer zielt explizit stärker auf die Gefahr der Verführung und scheint die Sittsamkeit der Frauen skeptischer zu beurteilen. Wenn die *Syrische Didaskalie* recht widerwillig den Besuch gemischter Bäder doch zugesteht, so kann hieraus aber kein Gegensatz zu Clemens konstruiert werden: Denn dessen Adressatinnen werden in der Metropole Alexandria reine Frauenbäder zur Verfügung gestanden haben, von denen ja die *Didaskalie* auch für einige Städte des syrisch-palästinischen Raumes ausgeht.

Die Ablehnung der gemeinsamen Bäder bei Clemens fußt also offensichtlich auf der Nacktheit der Frauen und den damit verbundenen Folgen für die anwesenden Männer. Er greift damit die allgemeine Beurteilung der weiblichen Nacktheit auf, die auch in nichtchristlichen Kreisen in Griechenland ebenso wie in Rom außer im Bad unüblich war.⁴¹⁶ Selbst unter Ehepartnern ist es nicht üblich gewesen, sich vollständig zu entkleiden – nicht einmal beim Geschlechtsakt.⁴¹⁷ Darauf spielt Clemens an, ohne

⁴¹⁴ Syrische Didaskalie 2 (Zitat Spr 7,1–27).

⁴¹⁵ Mit der zehnten Stunde wird eine anerkanntermaßen späte Zeit vorgeschlagen (siehe etwa Mart. 3,36,2; 4,8,1–6), welche wohl die Anwesenheit allzu vieler Männer verhindern sollte; vgl. J. Zellinger, *Bad*, 41f.

⁴¹⁶ Auf den beschämenden oder ungewöhnlichen Charakter von Nacktheit in der Öffentlichkeit verweist Athen. 12, 522d–e (von jungen Gefangenen aus der Stadt Karbina); 13, 590e (Entblößung Phrynes vor Gericht; vgl. Quint. inst. 2,15,9); siehe auch den Hinweis auf die Aktmodelle des Bildhauers Zeuxis als Zeichen seiner Gründlichkeit (*diligentia*) (Plin. nat. 35,64); zum Phänomen der Darstellung römischer Matronen auf Grabmälern als nackte Venus vgl. E. d’Ambra, *Calculus*; zur weiblichen Nacktheit vgl. auch A. O. Koloski-Ostrow/C. L. Lyons, (Hg.), *Naked Truths*.

⁴¹⁷ Vgl. P. Veyne, *La famille*, 54 (antike Nacktheit als Mythos der Kunst, der nicht dem alltäglichen Leben entsprach); ders., *Römisches Reich*, 198f.; so übrigens auch Ovid über die Geliebten (Ov. ars 2,618: „Und auch hier wird die Scham mit dem Gewande bedeckt“);

explizit eine Forderung zu formulieren. Denn er bemerkt, daß sich „diese Frauen“ zwar im Bad entkleideten, dies aber vor ihren eigenen Ehemännern nicht tun würden, um Glauben für ihr nur scheinbares Schamgefühl zu erlangen.⁴¹⁸ Die Forderung eines schamvollen und hinsichtlich der Nacktheit entsprechend vorsichtigen Verhaltens von Frauen beschränkt sich also nicht auf die Öffentlichkeit, sondern erstreckt sich bis in die Beziehung der Ehepartner. Die Ausführungen zur ehelichen Sexualität bei Clemens bestätigen, daß es auch in der Ehe keinen Bereich gibt, welcher der Selbstkontrolle eines Christen entzogen wäre. In diesem Kontext ist auch der Brauch zu sehen, als sittsame Eheleute nur im Dunklen miteinander zu schlafen.⁴¹⁹ Im Gegensatz dazu war der Geschlechtsverkehr mit einer Dienerin, einer Prostituierten sowie ehebrecherischer oder zügelloser Geschlechtsverkehr nicht allein von vollständiger Nacktheit gekennzeichnet, sondern auch von Beleuchtung. Praxis und Beurteilung der Nacktheit hingen demnach auch mit sozialen Faktoren zusammen. So konnte die Nacktheit der sozial niedrig stehenden Schauspielerinnen im Theater als bedeutungslos angesehen werden, ebenso wie die Nacktheit der Herrin im Bad in Anwesenheit ihrer Diener.⁴²⁰ Interessant ist nun an der Haltung des Clemens, daß solche sozialen Faktoren in seiner christlichen Position keinen Platz finden, da er Nacktheit auch gegenüber Dienern verbietet.⁴²¹ Die soziale Kluft, die ein solches Verhalten früher und auch bei seinen Zeitgenossen ermöglichte, wird bei dem Christen Clemens durch die allen Menschen gemeinsame Gefährdung durch die Begierden und insbesondere die Sexualität ersetzt.⁴²² In der Begründung ihrer Ablehnung aber wird auf soziale Faktoren deutlich hingewiesen. Denn Clemens spricht davon, daß sich „diese Frauen“ nicht schämten, sich im Bad vor fremden Männern wie vor Sklavenhändlern (κάπηλοι σωματῶν) zu

siehe auch die Darstellungen von Geschlechtsakten in Pompeii, bei denen die Frauen noch ihr durchscheinendes Brustband tragen; ein Wandgemälde aus dem Haus der Vettii (Neapel, NM) ist abgebildet z. B. in A. Rousselle, *Status*, 304f.; auch Johannes Chrysostomos scheint diese Praxis zu bezeugen, wenn er sagt, noch nicht einmal zuhause würde man eine nackte Frau ansehen (Ioh. Chrys. hom. in Mt 6,8).

⁴¹⁸ Clem. Alex. paed. 3,32,1.

⁴¹⁹ Siehe unten 5.4.3.

⁴²⁰ Vgl. P. Brown, *Spätantike*, 238; ders., *Bodies*, 488f.

⁴²¹ Clem. Alex. paed. 3,32,3; siehe auch Hier. epist. 107,11 (Hieronymos berichtet, daß manche Christen forderten, eine Jungfrau solle nicht einmal zusammen mit Eunuchen oder verheirateten Frauen baden); Ioh. Chrys. hom. in Mt 6,8 („Sage mir nicht, die nackte Frau [im Theater] ist eine Hure; nein, die Hure und der Freie haben die gleiche Natur, denselben Leib“).

⁴²² Vgl. P. Brown, *Bodies*, 489, für das Christentum des 4. Jhs. anhand der Homilien des Johannes Chrysostomos; zum Zusammentreffen unterschiedlicher sozialer Schichten im Bad vgl. G. G. Fagan, *Bathing*, 212–218.

entkleiden.⁴²³ Wer sich so verhält, begibt sich demnach auf das Niveau eines Sklaven und beraubt sich damit seines Ansehens.⁴²⁴

Wenn Clemens übrigens Frauen zwar gesundheitsförderliche Leibesübungen empfiehlt, sportliche Betätigung wie jene der Männer aber ablehnt,⁴²⁵ dann mag hierbei unausgesprochen auch die spärliche Bekleidung von Frauen bei der Gymnastik eine Rolle gespielt haben. Das berühmteste Zeugnis hierfür ist das Mosaik der sogenannten „Bikini-Mädchen“ in der Villa bei Piazza Armerina auf Sizilien.⁴²⁶ Ein Schurz wie die dort abgebildeten ist sogar archäologisch bezeugt.⁴²⁷ Angesichts seiner grundsätzlichen Skepsis gegenüber weiblicher Entblößung dürfte Clemens diese Minimalbekleidung von Frauen auf dem Sportplatz einer Thermenanlage, auf dem sich auch Männer befanden, keineswegs ausreichend gewesen sein.

Die vorangegangenen Ausführungen haben deutlich gemacht, daß Clemens die Nacktheit von Frauen anders beurteilt als jene von Männern. Sie ist in beiden Fällen prekär. Allein die Nacktheit der Männer im Gymnasion scheint ungefährlich zu sein, im Bad ist sie bei strikter Trennung der Geschlechter zulässig. Mit der zustimmenden Beurteilung der Nacktheit im Gymnasion greift Clemens verbreitete griechische Ansichten auf. Mit seiner ansonsten vertretenen ablehnenden Haltung gegenüber der Nacktheit steht er aber nicht nur in paganer, sondern natürlich auch in jüdischer und christlicher Tradition. Neben im engeren Sinne moralischen Argumenten wie der drohenden Verführung von Männern durch Frauen⁴²⁸ konnten im Christentum aber auch theologische Argumente eine wichtige Rolle spielen. So galt Nacktheit hier als Kennzeichen des paradiesischen Zustandes, der durch den Sündenfall verloren gegangen sei.⁴²⁹ Die Wiederkunft Christi konnte daher im apokryphen Thomas-Evangelium mit der Rückkehr einer gleichsam kindlichen unschuldigen Nacktheit in Verbindung gebracht werden.⁴³⁰ Das Fehlen dieser kindlichen Unschuld begründet die Furcht vor

⁴²³ Clem. Alex. paed. 3,32,1.

⁴²⁴ Siehe auch die Verbindung von Nacktheit und Schande bei Plut. mor. 249b–d (Beendigung massenhafter Selbstmorde junger Frauen in Milet durch die Androhung, sie nach ihrem Tode nackt zu Grabe zu tragen).

⁴²⁵ Clem. Alex. paed. 3,49,1–3,50,1 (explizit werden Ringen und Laufen abgelehnt); siehe oben 4.5.

⁴²⁶ Zur Deutung als Abbildung diätetischer Leibesübungen vgl. M. Dolch, Wettkampf, 153–181; zur Interpretation der Bekleidung vgl. auch M. Pausch, Bekleidung.

⁴²⁷ 1. Jh. n. Chr., Museum of London; Abb. auf Taf. 10/2 zu M. Dolch, Wettkampf; vgl. auch N. Goldman, Clothing, 233–235.

⁴²⁸ Cypr. hab. virg. 19 (da die badenden Jungfrauen die Begierde der Männer erregten, beginnen sie ein Verbrechen der Zügellosigkeit und Leichtfertigkeit – *crimen lasciviae et petulantiae* –, unabhängig von ihren eigenen Absichten).

⁴²⁹ Gen 3,7.

⁴³⁰ Nach dem Zeitpunkt seiner Wiederkunft befragt, antwortet Jesus: „Wenn ihr eure Scham nackt gemacht habt, wenn ihr eure Kleider nehmen und unter eure Füße legen werdet wie die kleinen Kinder“; noch deutlicher wird dies formuliert auf einem Fragment des Thomas-

dem Körper und die ständige Sorge von Clemens um die Sittlichkeit seiner Adressaten. Die zunehmende Distanzierung der Christen gegenüber dem gemeinsamen Bad im 4. und 5. Jh. n. Chr. ist von G. Schöllgen anhand der Bearbeitungen der *Syrischen Didaskalie* nachgezeichnet worden.⁴³¹ Sie spiegelt sich auch an anderen Stellen in der christlichen Literatur⁴³² sowie in der kirchlichen Gesetzgebung wider.⁴³³ Diese Haltung ist aber ebensowenig wie eine Scheu seiner selbst vor dem eigenen nackten Körper, wie sie in der weiteren Geschichte des Christentums insbesondere in den asketischen Schriften zum Ausdruck kommt,⁴³⁴ bei Clemens zu erkennen. Denn in den *Stromateis* wird es als „übertriebene Schamhaftigkeit“ bezeichnet, daß eine nicht-christliche Frau namens Lysidike nur bekleidet gebadet habe.⁴³⁵

5.4.3. Verführung durch Frauen

Weibliche Nacktheit wurde von Clemens als bedrohlich und verführerisch angesehen, weswegen der Anblick unbekleideter Frauen ebenso wie jener unbedeckter weiblicher Körperteile unbedingt verhindert werden mußte. Aber nicht nur unbekleidete Frauen, sondern auch verführerisch herausgeputzte Frauen konnten offenbar von den männ-

Evangeliums aus Oxyrrhynchos (P. Oxy. 655): „Wenn ihr euch auszieht und euch nicht schämt“ (EvTh 37=NTApo⁶ 1, 105).

⁴³¹ G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 183–187; 190–192.

⁴³² Hier. adv. Iovin. 2,36 (Besuch gemischter Bäder durch Iovinianus zeige allen dessen brennende sexuelle Begierde); der Mönch Nilus von Ancyra (gest. um 430 n. Chr.), ein Schüler des Johannes Chrysostomus, führt das Verbot der *balnea mixta* sogar auf die Jünger Jesu zurück (Nilus epist. 2,211=PG 79, 312A); vgl. G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 190.

⁴³³ Die gemeinsamen Bäder wurden zuerst auf der sog. Synode von Laodikea (wohl spätes 4. Jh. n. Chr., auch spätere Datierungen) offiziell verboten, und zwar für Geistliche, Kleriker und Asketen, ebenso aber auch für Laien (cn. 30=Mansi 2, 569f.; 1,2,143 Joannou), wiederholt und durch Strafandrohung ergänzt auf dem Konzil von Konstantinopel 692 n. Chr. (Trullanum/Quinisextum) (cn. 77=Mansi 11, 977f.; 1,1,214 Joannou).

⁴³⁴ Siehe etwa Pall. vit. Ioh. Chrys. 17,181–184 (eine Asketin sei aus Scham vor sich selbst bekleidet ins Wasser gestiegen); Hier. epist. 107,11 (eine erwachsene Jungfrau im Frauenbad solle vor sich selbst erröten und außer Stande sein, ihre eigene Nacktheit zu sehen); Athan. vit. Ant. 60 (der Mönch Amun schämt sich anlässlich der Überquerung eines Flusses, sich auszuziehen und nackt zu sehen, und wird noch bekleidet durch ein Wunder auf die andere Flußseite versetzt); vgl. G. Schöllgen, *Balnea mixta*, 192f.

⁴³⁵ Clem. Alex. strom. 4,120,1 (Hervorhebung von mir); dieses Beispiel, das Clemens von einem Philosophen namens Dion übernommen hat, dürfte sich nicht auf gemischte Bäder bezogen haben, da die zum Ausdruck gebrachte Schamhaftigkeit sonst nicht als übertrieben bezeichnet worden wäre; ob sich das folgende Beispiel einer Frau, die sich erst ausgezogen habe, während sie ins Wasser glitt und sich wieder angezogen habe, während sie aus dem Wasser stieg, auf *balnea mixta* bezogen hat, muß offen bleiben; zum gemeinsamen Baden in Mittelalter und Neuzeit vgl. G. Vigarello, *Wasser*, 39–42.

lichen Lesern des *Paidagogos* als Bedrohung empfunden werden. Insofern es die weibliche Schönheit ist, welche verführerisch wirkt, mußte auch die Verwendung von Schönheitspraktiken abgelehnt werden, da diese in den Augen von Clemens allein der Verführung dienen. Darauf wurde bereits im Abschnitt über die Kosmetik hingewiesen.⁴³⁶ So spricht er einmal von den äußerlich ansprechenden aber innen lächerlichen ägyptischen Tempeln und vergleicht diese mit Frauen, die sich schön machten und so ihre abergläubischen Liebhaber anlockten.⁴³⁷ Ganz eindeutig wird hier der Zweck von Schönheitspraktiken in der Verführung gesehen. Der gleiche Zusammenhang wird hergestellt, wenn Clemens von Frauen sagt, sie richteten sich schön her, „um auf diejenigen Jagd zu machen, die gleich unverständigen Kindern die äußere Erscheinung bewundern.“⁴³⁸ Die Prachtentfaltung von Frauen im Bad diene dazu, die Bewunderung ihrer Liebhaber hervorzurufen.⁴³⁹ Auch die Bewegungen können verführerisch sein: Clemens fordert einmal von Frauen in Haltung, Blick, Gang und Stimme, sich nicht gekünstelt wie Schauspieler und Tänzer auf der Bühne zu verhalten und nicht „lüsterne Blicke um sich [zu] werfen, mit aller Kunst dazu hergerichtet, um als Lockmittel für die Lust zu dienen.“⁴⁴⁰ Noch weitere Verhaltensweisen von Frauen können als verführerische Praktiken zur Entflammung der Leidenschaften, die doch eigentlich ertötet werden sollen, bezeichnet werden: Hierzu gehört es, Mastixharz zu kauen, auf und ab zu gehen und dabei den Vorübergehenden zuzulächeln, sich mit Hilfe von Haarspangen am Kopf zu kratzen sowie Spangen aus Schildpatt oder Elfenbein zu benutzen. Und über die Verwendung von Schminke heißt es:

„Wieder andere bemalen sich zum Schmuck, gerade als ob sie einen Hautausschlag hätten, um bei den sie Erblickenden Wohlgefallen zu erregen, mit bunten Schminken und verunstalten damit ihr Gesicht.“⁴⁴¹

Das sich daran anschließende Zitat aus dem alttestamentlichen Buch der Sprichwörter bringt die genannten Praktiken nicht nur mit Verführung, sondern sogar mit Prostitution in Verbindung und verdeutlicht damit, in welchem großen Maße Clemens verführerische Praktiken ablehnt.⁴⁴² Besonders eindrucksvoll ist es, wenn Clemens im Stile des Dekalogs die Verbindung zwischen der Anwendung von Schönheitspraktiken (*φιλοκοσμία*) und der Verführung herstellt. Von Paris und Helena sagt er, sie hätten keinen Erzieher gehabt, der ihre Begierden beschnitten hätte, wie dies in den zehn

⁴³⁶ Siehe oben 5.1.1.

⁴³⁷ Clem. Alex. paed. 3,4,1–3,5,4.

⁴³⁸ Clem. Alex. paed. 3,11,2.

⁴³⁹ Clem. Alex. paed. 3,31,3.

⁴⁴⁰ Clem. Alex. paed. 3,68,1.

⁴⁴¹ Clem. Alex. paed. 3,71,1–3, das Zitat 3,71,3; Ertötung der Leidenschaften mit Bezug auf Kol 3,5f.; zum Mastixharz siehe paed. 3,15,1; siehe oben 4.6.2.

⁴⁴² Clem. Alex. paed. 3,71,4 (Zitat Spr 9,13–17) (eine Frau, die auf ihrem Stuhl sitzt, will die vorübergehenden Männer verführen, und zwar, so ergänzt Clemens, zum diebischen Geschlechtsverkehr – *επικλοπος ἀφροδίτη*).

Geboten geschieht, aus denen Clemens zitiert: „Du sollst nicht ehebrechen“ und „Du sollst nicht begehren“.⁴⁴³ Clemens nennt noch ein weiteres Gebot, das sich so aber nicht im Alten Testament findet:

„Laß dich zum Ehebruch nicht durch deine Begierde (ἐπιθυμία) verführen und hüte dich davor, das Verlangen (ὄρεξις) durch die Verwendung von Schönheitspraktiken (φιλοκοσμία) zu entflammen.“⁴⁴⁴

So wie demnach die Begierde zum Ehebruch führe – damit sind die beiden biblischen Gebote in einen logischen Zusammenhang gebracht –, so führten die Schönheitspraktiken zum Verlangen. Obwohl einmal von ἐπιθυμία und einmal von ὄρεξις die Rede ist, führt Clemens zufolge offenbar ein direkter Weg von der Prunkliebe über die begehrlichen Affekte zum Ehebruch. Damit wird nicht nur Clemens' scheinbare Erweiterung des Dekalogs inhaltlich durch die Zehn Gebote sanktioniert, sondern auch der Zusammenhang zwischen Schönheitspraktiken, Verführung und Ehebruch in terminologischer Nähe zum Dekalog in aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Die Ablehnung der Anwendung von Schönheitspraktiken kann daher insgesamt mit dem Schutz vor Verführung in Verbindung gebracht werden.

Wie die Äußerungen zum bedrohlichen Anblick von Frauen zeigen, ist es vor allem der Gesichtssinn, dem gegenüber besondere Wachsamkeit zu zeigen ist. Denn durch Gesichts- und Geruchssinn könne Zuchtlosigkeit in die Seele eindringen.⁴⁴⁵ Auch die weiteren Sinnesorgane bieten Möglichkeiten der Verführung: In seinen Ausführungen über die Verwendung von Salben und Parfüms stellt Clemens einmal fest, es sei eine Verlockung zu Leichtsinns (ῥαθυμία), wenn man auf Wohlgerüche Wert lege, da diese von weit her zu lüsterner Begierde hinzögen:

„Denn durch alles läßt sich der Zuchtlose (ὁ ἀκόλαστος) verführen: durch das Essen und durch das Lager und durch die Geselligkeit und durch die Augen und durch die Ohren und durch den Gaumen sowie eben auch durch die Nasenlöcher.“⁴⁴⁶

Die verwendeten Begriffe sind nicht eindeutig sexuell konnotiert, die Rede von der lüsternen (λίχρος) Begierde weist aber doch recht deutlich darauf hin, daß hier insbesondere an die Weckung sexuellen Verlangens gedacht wird. Die Gefahr der Verführung besteht demnach überall im Alltag und auch bei solchen Verhaltensweisen, die nicht unmittelbar mit Sexualität zu tun haben mögen. Es handelt sich in den Worten von Clemens um eine Verführung von weit her (πόρρωθεν). Dabei sind es insbesondere die Sinne des Körpers wie Geschmacks- und Geruchssinn sowie Gehör, die der Verführung dienen. Der Körper ist offensichtlich das bedrohliche Medium der Verführung und stellt stets ein Einfallstor der Unsittlichkeit dar.

⁴⁴³ Ex 20,13.17 LXX.

⁴⁴⁴ Clem. Alex. paed. 3,13,3.

⁴⁴⁵ Clem. Alex. paed. 2,66,3; vgl. Apul. met. 10,21 (Balsam reize die Begierde).

⁴⁴⁶ Clem. Alex. paed. 2,67,2f., das Zitat 2,67,3.

Besonders bedrohlich ist aber der Gesichtssinn, ihm mißt Clemens unter den Sinneswahrnehmungen das größte Gewicht bei. Dies ist Folge der großen Bedeutung, die das Aussehen für Liebe und Erotik nach allgemeiner Auffassung der Antike hatte: Ein schöner Anblick erregt die Leidenschaft.⁴⁴⁷ Oder in den Worten des Achilleus Tatios: „Die Schönheit verwundet heftiger als Pfeile und fließt durch die Augen in die Seele hinab; denn das Auge ist der Weg für die Liebeswunde.“⁴⁴⁸ Der Zusammenhang von Gesichtssinn und Verführung wird bei Clemens mit einem Zitat aus dem athenischen Tragiker Agathon (etwa 445–etwa 401 v. Chr.) prägnant und eindeutig festgestellt: Männer und Frauen entkleideten sich im gemischten Bad zur Zuchtlosigkeit, „denn aus dem Sehen erwächst den Menschen das Lieben.“⁴⁴⁹ Und an anderer Stelle heißt es, die Begierde beginne durch die Augen ihren Angriff, und diese würden als erster Körperteil verdorben.⁴⁵⁰ Es ist der Anblick von Frauen, über den Clemens hier spricht: Weibliche Schönheit wird mit Verführung in Verbindung gebracht, wie auch ein Zitat aus Jesus Sirach zeigt: „Denn durch die Schönheit einer Frau sind viele auf Abwege geraten, und an ihr entzündet sich die Liebe wie ein Feuer.“⁴⁵¹ Entsprechend heißt es ein andermal von der Schönheit knapp, sie setze in Flammen.⁴⁵² Insofern Clemens Frauen als potentielle Verführerinnen ansieht, kann er daher auch urteilen, es sei unrecht, die Schönheit des Körpers als Fangnetz zu verwenden.⁴⁵³ Christen müssen sich also besonders vor den Gefahren von Blick und Anblick hüten, die gleichermaßen ein sittliches Risiko darstellen.⁴⁵⁴

Dies hat zur Folge, daß Clemens jenen Orten, an denen Männer und Frauen zusammentreffen und sich betrachten können, besonders kritisch gegenübersteht. Das trifft nicht allein für das gemeinsame Bad unbekleideter Männer und Frauen zu. Diese Haltung ist vor dem Hintergrund der Tatsache zu sehen, daß die Begegnung von Männern und Frauen über die Grenzen der Familie hinaus keineswegs leicht war. Das gilt insbesondere für den griechischen Kulturkreis, in dem die Frau aus der Öffentlichkeit weitgehend ausgeschlossen war, während sie im römischen Raum leichter am

⁴⁴⁷ Vgl. K. J. Dover, *Attitudes*, 264f.; vgl. insgesamt S. Goldhill, *Experience*.

⁴⁴⁸ Ach. Tat. 1,4,4; zur erotischen Bedeutung des Sehens bei Achilleus Tatios vgl. S. Goldhill, *Experience*, 376–380; siehe auch Hdt. 5,18,4 (schöne Frauen taten den Augen weh); Plut. Alexandros 21 (die schönen Perserinnen bereiteten Alexander lediglich Augenschmerzen); Athen. 13, 608a (nichts erfreue die Augen so sehr wie die Schönheit einer Frau); vgl. H. Herter, *Soziologie*, 90.

⁴⁴⁹ Clem. Alex. paed. 3,32,2 (Zitat Agathon fr. 29=TGF 768).

⁴⁵⁰ Clem. Alex. paed. 3,70,1.

⁴⁵¹ Clem. Alex. paed. 3,83,4 (Zitat Sir 9,8).

⁴⁵² Clem. Alex. paed. 2,71,1.

⁴⁵³ Clem. Alex. paed. 2,114,3.

⁴⁵⁴ S. Goldhill, *Experience*, 381–385, befaßt sich auf der Grundlage von Kap. 4 des *Protreptikos* (Anblick von Götterstatuen) mit der erotischen Relevanz des Sehens bei Clemens, zieht aber den *Paidagogos* nicht heran.

öffentlichen Leben teilhaben konnte, wenn auch hier sittsame Frauen möglichst selten das Haus verließen.⁴⁵⁵ Ovid sah den Auftritt in der Öffentlichkeit geradezu als Voraussetzung für Verführung und Liebesaffären an und widmete einen längeren Abschnitt seiner *Liebeskunst* der schwierigen Frage, an welchen Orten sich eine Frau und ihr Liebhaber ungehindert treffen konnten.⁴⁵⁶ Clemens weist ausdrücklich auf diese Gefahren öffentlicher Veranstaltungen hin. So kämen Männer und Frauen im Theater zusammen und könnten sich dort gegenseitig ansehen:

„Infolge der lüsternen Blicke wird das Verlangen erhitzt. Und da die Augen ungehinderte Muße haben, gewöhnen sie sich daran, dreist auf die Leute in ihrer Nähe zu blicken, und entflammen so die erotischen Begierden (ἐρωτικά ἐπιθυμίας).“⁴⁵⁷

Es ist daher verständlich, wenn Clemens die Versammlung im Theater allein schon unter dem Gesichtspunkt des gegenseitigen Ansehens als problematisch beurteilt,⁴⁵⁸ auch wenn natürlich Art und Inhalt der Darbietungen ebenfalls zu deren Ablehnung beitragen.⁴⁵⁹

Wenn Clemens übrigens auch den Kirchgang mit einer eigentlich überraschenden Distanziertheit beurteilt,⁴⁶⁰ dann hat dies eine ähnliche Ursache: Es handelt sich dabei nämlich um eine der seltenen Gelegenheiten, in aller Ruhe Menschen des anderen Geschlechts beobachten zu können – eine Gelegenheit, die Clemens seinen christlichen Adressaten und Adressatinnen natürlich nicht verwehren kann. Seine Sorge war nicht unbegründet, denn öffentliches Auftreten von Frauen, das oft im Kontext

⁴⁵⁵ Siehe Eur. Tro. 645ff.; Nep. praef.; vgl. J. Henderson, Attitudes, 1252f.; S. K. Dickison, Women, 1319–1322; M. Deissmann, Aufgaben; P. Veyne, Römisches Reich, 81; für das römische Gastmahl E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 73–86; auf der Grundlage anthropologischer Studien über moderne mediterrane Gesellschaften weist D. Cohen, Seclusion, allerdings auf die Notwendigkeit hin, antike Nachrichten über die Isolation der griechischen Frauen im Haus mit großer Vorsicht zu beurteilen.

⁴⁵⁶ Ov. ars 1,67–258; 3,387–398 (Forderung an Frauen, sich in der Öffentlichkeit zu zeigen, denn: „Kann dir dein schönes Gesicht nützen, wenn keiner es sieht?“ 398); 3,633–640 (der öffentliche Raum sei für die Bewacher der Frauen unkontrollierbar).

⁴⁵⁷ Clem. Alex. paed. 3,77,1.

⁴⁵⁸ Clem. Alex. paed. 3,76,4f.; ähnlich Tert. spect. 25,2f.; siehe auch Ov. ars 1,99 (Frauen kämen in das Theater, um zu sehen und gesehen zu werden).

⁴⁵⁹ Diese seien unsittlich und schamlos (αἰσχρός, ἀναίσχυρος). Gefährlich sei dabei die Möglichkeit einer Vorbildfunktion der dargestellten Szenen. Was man gesehen habe, werde man zuhause nachahmen. Wer sich dagegen von solchen Darbietungen nicht bezaubern und beeinflussen lasse, werde nie den leichtsinnigen Lüsten verfallen. Daher möchte Clemens diese Veranstaltungen verbieten (Clem. Alex. paed. 3,77,2); siehe auch den Hinweis auf die unnatürliche Wollust (κιναιδία) der Tänzer auf der Bühne (2,113,2); zur Beurteilung des Theaters in der frühen Kirche siehe vor allem Tertullians Schrift *Über die Schauspiele* (*De spectaculis*); seine gern zitierte Bezeichnung der Schauspiele als Prachtwerk des Teufels (*pompa diaboli*) findet sich in Tert. spect. 4,1; zum Thema vgl. H. Jürgens, *Pompa Diaboli*; W. Weismann, Kirche; T. Baumeister, Theater; G. Binder, *Pompa diaboli*.

⁴⁶⁰ Dort, wo er auf den Friedenskuß zu sprechen kommt (Clem. Alex. paed. 3,81,2–3,82,1).

des Kultes stand, barg immer die Gefahr der Entfachung von Liebe oder Begierde⁴⁶¹ – ein Zusammenhang, der auch im Roman des Chariton aus Aphrodisias (1./2. Jh. n. Chr.) hergestellt wird: Die Protagonisten Chaireas und Kallirhoe verlieben sich ineinander, als letztere anlässlich eines Festes zu Ehren der Liebesgöttin Aphrodite zum ersten Mal in ihrem Leben das Haus verläßt.⁴⁶² Und Tertullian konnte in seinem *Apologeticum* seinen paganen Adressaten vorwerfen, sie würden sich in den Tempeln zu Ehebrüchen verabreden.⁴⁶³ Ein Reflex dieser Furcht scheint auch bei Clemens vorhanden zu sein.

Eine ähnliche Problematik existiert auch beim Gastmahl. Daher möchte Clemens seinen Besuch durch Jugendliche beiderlei Geschlechts und durch Frauen möglichst ganz vermeiden. Die Anwesenheit von jungen Männern und Frauen beim Gastmahl wird unter anderem mit der Begründung abgelehnt, sie würden manchmal „auch anderen ein Anlaß zu Fehlritten, indem sie ihre gefährliche jugendliche Schönheit zur Schau tragen.“⁴⁶⁴ Etwas weniger offensichtlich ist der Hinweis auf die vorzeitige Entwicklung der Geschlechtsorgane Jugendlicher infolge von Weingenuß: Clemens stellt fest, der Wein lasse Brüste und Schamglieder anschwellen, er lasse sie vor Kraft strotzen und ein Bild der Hurerei (πορνείας εικόν) erahnen, das den anständigen Mann zur Ungesetzlichkeit verlocke.⁴⁶⁵ Der anständige Mann (ὁ κόσμιος) ist der von Clemens angesprochen Familienvater, der sich in seiner gesamten christlichen Existenz um Sittsamkeit bemüht und daher vor deren Gefährdung durch verführerische Anblicke geschützt werden muß.

Mit Blick auf etwas ältere Frauen spricht Clemens aufgrund eines Zitates aus Jesus Sirach zunächst nur von den verheirateten. Begründet wird die Ablehnung ihrer Anwesenheit beim Gastmahl noch innerhalb des Zitates mit der gerade bei Weingenuß bestehenden Gefahr, daß der Mann sein Herz der Frau zuneige und (durch den Ehebruch) eine Blutschuld auf sich lade.⁴⁶⁶ Sei aber die Anwesenheit einer Frau beim Gastmahl notwendig, solle sie sich mit Schamgefühl (αἰδώς) verhüllen und ganz verschleiern.⁴⁶⁷ Clemens beschränkt sich aber nicht auf die Vorgabe von Jesus Sirach, der nur von Verheirateten gesprochen hatte, sondern äußert sich auch noch zu den unverheirateten Frauen.⁴⁶⁸ Diese sollten überhaupt nicht erscheinen, da dies ihren Ruf

⁴⁶¹ Vgl. K. J. Dover, *Attitudes*, 267f.

⁴⁶² Chariton 1,1,5f.

⁴⁶³ Tert. apol. 15,7.

⁴⁶⁴ Clem. Alex. paed. 2,53,5.

⁴⁶⁵ Clem. Alex. paed. 2,20,4.

⁴⁶⁶ Clem. Alex. paed. 2,54,1 (Zitat Sir 9,9).

⁴⁶⁷ Clem. Alex. paed. 2,54,2; siehe oben 5.4.1.

⁴⁶⁸ Damit zeigt er, daß er das Schwergewicht, das bei Jesus Sirach auf der Gefahr des Ehebruchs als Verkehr mit einer verheirateten Frau gelegen hatte, verschiebt auf jeden außerehelichen Geschlechtsverkehr.

gefährdete, insbesondere wenn die Männer Wein tranken.⁴⁶⁹ Ovids Ausführungen über Flirts und Verführung beim gemeinsamen Weingenuß bestätigen, daß Clemens' Sorge berechtigt war.⁴⁷⁰

Die Konsequenzen aus diesem Zusammenhang sind eindeutig: Frauen sollen möglichst selten das Haus verlassen. Es ist für Clemens scheinbar eine Selbstverständlichkeit, wenn er in seiner Kritik des gemischten Bades feststellt, Frauen seien für gewöhnlich in ihren Häusern eingesperrt,⁴⁷¹ wo sie nicht von fremden Männern gesehen werden können. Wenn sie aber doch in der Öffentlichkeit auftreten müssen, sollen sie für Männer möglichst unsichtbar bleiben. Der Mann soll damit von vornherein vor einer seine Sittlichkeit gefährdenden Wahrnehmung fremder Frauen geschützt werden. Darüber hinaus soll er sich aber auch selbst aktiv vor deren Anblick schützen: Männer sollten erst gar nicht fremde Frauen ansehen, da man „sich nicht nur durch Berührung, sondern auch durch das Schauen vergehen“ könne.⁴⁷² Man müsse zwar nicht unbedingt zu Fall kommen, die Gefahr sei aber größer: „Denn es ist möglich, daß man zu Fall kommt, wenn man gesehen hat, aber es ist unmöglich, daß man begehrt, ohne gesehen zu haben.“⁴⁷³ Dies bringt die latente Bedrohlichkeit des Gesichtsinnes ebenso zum Ausdruck wie die von Clemens empfohlene Strategie, sich vor Verführung durch Vermeidung zu schützen. In einem anderen Zusammenhang kann Clemens daher fordern, daß man Unanständiges (*αισχροά*) weder hören, sagen oder sehen noch tun dürfe: Weder dürfe man bestimmte Körperteile entblößen, bei denen dies nicht erlaubt sei, noch dürfe man diese ansehen.⁴⁷⁴ Aus diesem Grund wird an anderer Stelle mit einem Zitat aus dem Buch der Sprichwörter gefordert, man solle, wenn man an einer verführerischen Frau vorbeigehe, hinwegeilen und nicht den Blick auf sie richten.⁴⁷⁵ Eine weitere Konsequenz ist es daher, solche Anreize zu vermeiden, welche zum Hinsehen verlocken. Gefärbte Stoffe brächten laut Clemens keinen Vorteil, die angenehme Farbe reize aber die Lüsternen zu unvernünftigen Blicken.⁴⁷⁶ Damit werden dann auch die Anweisungen zur schlichten Bekleidung von Frauen in einen Zusammenhang mit einer möglichen Verführung gebracht.

⁴⁶⁹ Clem. Alex. paed. 2,54,2.

⁴⁷⁰ Ov. ars 1,565ff.; zur Anwesenheit von Frauen und jungen Männern beim römischen Gastmahl vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl, 73–91.

⁴⁷¹ Clem. Alex. paed. 3,32,1.

⁴⁷² Clem. Alex. paed. 3,82,5.

⁴⁷³ Clem. Alex. paed. 3,83,1.

⁴⁷⁴ Clem. Alex. paed. 2,51,1.

⁴⁷⁵ Clem. Alex. paed. 3,72,1 (Zitat Spr 9,18a).

⁴⁷⁶ Clem. Alex. paed. 2,108,1.

Auch bei anderen christlichen Autoren findet sich die Strategie des Wegsehens⁴⁷⁷ ebenso wie jene der Beschränkung des Sehens.⁴⁷⁸ Eine für das Christentum grundlegende Stelle stammt aus der Bergpredigt, in der es heißt:

„Ihr habt gehört daß gesagt worden ist: ‚Du sollst nicht die Ehe brechen‘. Ich aber sage euch, daß jeder, der eine Frau auch nur begehrt ansieht, in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen hat. Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiße es aus und wirf es von dir! Denn es ist besser für dich, daß eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Körper in die Hölle geworfen wird.“⁴⁷⁹

Der Zusammenhang von Sehen und Unsittlichkeit wird hier sehr deutlich und in einer für das Christentum maßgeblichen Weise hergestellt. Dabei ist aber ein Unterschied zu jener Haltung festzustellen, die Clemens hinsichtlich der Gefahren des Sehens vertritt: Matthäus zufolge sprach Jesus von begehrtlichen Blicken der Männer, nicht aber von Frauen als Verführerinnen, die diese Blicke auf sich lenken. Clemens zielt also viel stärker auf die verführerische Kraft der Frauen und weniger auf die Verantwortung der Männer, denn ihnen soll der Anblick potentiell verführerischer Frauen ja möglichst erspart bleiben. Dies zeigt sich auch deutlich in Clemens' Umgang mit dieser Passage. Er zitiert sie nicht vollständig, sondern beschränkt sich auf die Forderung: „Wenn dich dein Auge ärgert, so reiße es aus!“⁴⁸⁰ Er stellt dazu fest, der Herr heile mit dieser Anweisung die Leidenschaft und entferne die Begierde von Grund auf.⁴⁸¹ Jesus äußerte sich in einer Diskussion innerhalb jüdischer Auslegungspraxis zur Interpretation des sechsten Gebotes, das heißt des Verbotes, die Ehe zu brechen. Durch die sogenannte Toraverschärfung erklärte Jesus schon jeden begehrtlichen Blick zum Ehebruch.⁴⁸² Clemens geht es an dieser Stelle um die Gefahren des Sehens sowie interessanterweise um das Flirten, mit dem er Jesu Worte in Verbindung bringt, indem er schreibt: „Lüsterne Blicke aber und das Zublinzeln, was ein Zwinkern mit den Augen ist, das bedeutet nichts anderes, als mit den Augen Ehebruch zu begehen.“⁴⁸³ Clemens kommt also insofern zu einem ähnlichen Ergebnis wie Jesus, als er ein weit-

⁴⁷⁷ Siehe ActPaul=NTApoc⁶ 2, 241–243 (ein Löwe sieht nach seiner Taufe [sic] die ihm begegnende Löwin nicht an).

⁴⁷⁸ Siehe Hdt. 1,8 (mit Blick auf Frauen heißt es, man solle nur das Sehen, was einem eigen sei); bei Tertullian dient der Schleier für Jungfrauen diesem Zweck: siehe etwa Tert. virg. vel. 7,6f.

⁴⁷⁹ Mt 5,27–29 (teilweise Zitat Ex 20,14; Dtn 5,18); siehe auch Mk 9,47; vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1, 346–355.

⁴⁸⁰ Clem. Alex. paed. 3,70,1; Clemens zitiert lediglich einen Teil von Mt 5,29, aber nicht im korrekten Wortlaut: εἰ σκανδαλίζει σε ὁ ὀφθαλμός σου, ἔκκοψον αὐτόν; ἔκκοψον findet sich erst in Mt 5,30; 18,18.

⁴⁸¹ Clem. Alex. paed. 3,70,1.

⁴⁸² Mt 5,28; damit stimmt eine rabbinische Interpretation von Hiob 24,15 überein: „Wer mit seinen Augen die Ehe bricht, wird ein Ehebrecher genannt“ (LevR 23,12); vgl. K. Wengst, Fehlanzeige, 97; zur Toraverschärfung vgl. G. Theissen/A. Merz, Jesus, 321–332.

⁴⁸³ Clem. Alex. paed. 3,70,1.

gefaßtes Verständnis des Ehebruchs vertritt. Der entscheidende Unterschied liegt aber darin, daß der matthäische Jesus Männer vor der ihnen drohenden Gefahr eines Ehebruchs im weiteren Sinne warnte, Frauen dagegen lediglich als passive Objekte der Beobachtung beschrieb. Dagegen gibt Clemens die Schuld den Frauen: Denn sie sind es, die mit Hilfe ihrer Augen flirten.⁴⁸⁴ Dies wird durch die Fortführung des Gedankens bei Clemens deutlich: Wer „mit den Augen listig zublinzelt, bringt den Männern Leid.“⁴⁸⁵ Dieses Zitat unterstreicht, daß Clemens über die verführerische Kraft der Frauen spricht, da es die Männer sind, denen Leid zugefügt wird.⁴⁸⁶ Daher fährt er fort: „Die Frauen, die solche Dinge treiben, verkuppeln mit ihren eigenen Augen sich selbst“. Und da durch die Augen das Innere eines Menschen sichtbar werde, fügt er mit den Worten von Jesus Sirach hinzu: „Die Hurerei der Frau [wird erkannt] im Aufschlagen der Augen.“⁴⁸⁷

Durch Clemens' Umgang mit den einschlägigen jesuanischen Äußerungen aus der Bergpredigt ist deutlich erkennbar, daß es ihm in besonderer Weise um die verführerische Kraft von Frauen geht. Seine Aufmerksamkeit hierfür liegt in den Interessen der männlichen Leser des *Paidagogos* begründet, die ihre Sittlichkeit durch Frauen bedroht sahen. Dies ist ein weiterer Ausdruck der Tatsache, daß zwar auch Frauen mit seiner Schrift direkt angesprochen sind, die sich darin widerspiegelnde Perspektive aber eindeutig männlich geprägt ist.⁴⁸⁸

Der Gesichtssinn spielt auch eine Rolle im Kontext der Sexualität. Bereits oben wurde darauf hingewiesen, daß nächtliche Dunkelheit gemeinhin als ein Kennzeichen des sittsamen ehelichen Geschlechtsaktes galt.⁴⁸⁹ Im Gegensatz dazu war ehebrecherischer Verkehr oder Verkehr mit Prostituierten häufig von Helligkeit geprägt, sei es,

⁴⁸⁴ Siehe Clem. Alex. paed. 3,68,1 (es sind Frauen, die sich natürlich bewegen und keine lüsternden Blicke um sich werfen sollen); zu zwinkernden Frauen siehe auch 3,72,2 (Zitat Jes 3,16f.).

⁴⁸⁵ Clem. Alex. paed. 3,70,2 (Zitat Spr 10,10).

⁴⁸⁶ Wären Männer angesprochen, müßte es heißen: „bringt *sich* Leid“. Erwähnenswert ist, daß im Hebräischen – anders als in der Septuaginta – nicht explizit von weiblichem Flirten die Rede ist.

⁴⁸⁷ Clem. Alex. paed. 3,70,4 (teilweise Zitat Sir 26,9); interessanterweise fehlt die ebenfalls passende Fortsetzung des Zitates: „an ihren Wimpern wird sie erkannt“; wenn Clemens innerhalb seiner Ausführungen auch den assyrischen König Sardanapallos erwähnt (paed. 3,70,3: „wie er mit hochgestreckten Füßen auf seinem Lager sitzt, Purpur zupft und das Weiße der Augen nach oben verdreht“), liegt dies daran, daß er sich – von Clemens als Weibling (θηλυδρία) bezeichnet – wie eine Frau verhält; zu Sardanapallos als Inbegriff der Verweiblichung siehe etwa Plut. mor. 336c; Max. Tyr. 7,7; 29,1; Athen. 12, 528f–529a; unter den christlichen Autoren siehe Tert. pall. 4,5; vgl. H. Herter, *Effeminatus*, 637; 642; daher konnten als effeminert geltende Männer als Sardanapallos bezeichnet werden (Cass. Dio 79,22,5: von Elagabal; 79,1,1: von Avitus).

⁴⁸⁸ Siehe oben 2.4.6.

⁴⁸⁹ Vgl. P. Veyne, *Römisches Reich*, 198f.; siehe oben 5.4.2.

weil er tagsüber erfolgte oder sei es, weil eine Lampe brannte.⁴⁹⁰ Clemens äußert sich nicht eigens zu diesem Thema, eine explizite Norm findet sich hierzu nicht. Häufig aber wird im Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr von Dunkelheit geredet, so daß anzunehmen ist, er setze diese stillschweigend voraus. Hierzu paßt es, daß er den Geschlechtsverkehr nur in der Nacht erlaubt,⁴⁹¹ also kein Tageslicht in das Schlafgemach der Eheleute dringen kann.⁴⁹²

So heißt es einmal, man dürfe selbst im nächtlichen Dunkel nicht zuchtlos sein, vielmehr solle man das Schamgefühl als Licht des Verstandes nutzen.⁴⁹³ Etwa später ist mehrfach von der Dunkelheit die Rede: Manchen diene sie als Deckmantel für die Leidenschaften.⁴⁹⁴ Mit einem langen, teilweise ergänzten Zitat aus Jesus Sirach wendet sich Clemens gegen ein solches Verhalten mit dem Hinweis darauf, daß man auch in der Dunkelheit nicht verborgen bleiben könne und Gott selbst die Dunkelheit durchdringe.⁴⁹⁵ Ein Christ dürfe die Dunkelheit nicht zum Deckmantel nehmen, da das Licht in ihm wohne und von der Finsternis nicht überwältigt werde.⁴⁹⁶ Vielmehr erleuchte das sittsame Denken die Nacht, und die Schrift habe die Gedanken guter Männer als nie erlöschende Lichter bezeichnet.⁴⁹⁷ Allein die Tatsache, im Dunkeln verborgen bleiben zu wollen, sei aber schon das Eingeständnis eines Fehlverhal-

⁴⁹⁰ Siehe etwa Hor. sat. 2,7,47–50 (die Prostituierte ist nackt, aktiv und die Lampe brennt); Apul. met. 2,17 (die Frau, die sich ihrem Partner nackt zur Schau stellt, ist eine Sklavin); 11,107,5f. („ich liebe das Spiel bei der Lampe“); Ov. ars 2,619f. (nicht völlig dunkel, aber auch nicht ganz hell); 3,807 (Zwielicht begründet mit der schmeichelnden Wirkung für das Aussehen); die Sichtbarkeit der Partnerin bringt auch Martialis zum Ausdruck, wenn er schreibt, „das Mädel bei mir kann mir nicht nackt genug sein“ (Mart. 11,104,7); vgl. auch P. Veyne, Römisches Reich, 198f.; zum Zusammenhang von sozialem Status und Sexualverhalten vgl. dens., Familie, 53f. (zum sog. *equus eroticus* und zur Helligkeit beim Akt); A. Rousselle, Status, 301–333.

⁴⁹¹ Clem. Alex. paed. 2,96,2 (nicht tagsüber nach dem Besuch des Marktes oder der Kirche und nicht wie der Hahn, der die Henne tagsüber begatte); siehe dazu Plut. symp. 3,6, 654e (der Hahn begatte die Henne gleich nach dem Aufwachen); die Nacht als empfohlener Zeitpunkt für den Geschlechtsverkehr wird auch anhand der Stellung des entsprechenden Kapitels im Aufbau des *Paidagogos* erkennbar: Er wird thematisiert nach den Anweisungen für das Gastmahl und für das Verhalten in der Nacht sowie vor den Normen für die Bekleidung; zur Gliederung siehe oben 2.2.1.

⁴⁹² Zur Dunkelheit siehe auch Epikt. diss. 1,18,22; vgl. P. Veyne, Römisches Reich, 46f.; A. Rousselle, Ursprung, 34f.

⁴⁹³ Clem. Alex. paed. 2,97,1f.; Penelope wird als Exempel dafür herangezogen, nicht am Tage Lehren der Mäßigung und Selbstbeherrschung zu weben und sie wieder aufzutrennen, wenn man ins Bett gehe; siehe auch Plat. Phaid. 84a (Penelope als allerdings nicht negativ konnotiertes Beispiel dafür, eine vorangegangene Arbeit unnütz getan zu haben).

⁴⁹⁴ Clem. Alex. paed. 2,99,3; siehe Plut. symp. 3,6, 654d.

⁴⁹⁵ Clem. Alex. paed. 2,99,3f. (teilweise Zitat Sir 23,18f.).

⁴⁹⁶ Clem. Alex. paed. 2,99,6 (teilweise Zitat Joh 1,5).

⁴⁹⁷ Clem. Alex. paed. 2,99,6 (mit Bezug auf Weish 7,10).

tens.⁴⁹⁸ Geschlechtsverkehr wird somit als Handlung beschrieben, die nicht nur während der Nacht, sondern auch in der Dunkelheit stattfinden sollte. Die Unsichtbarkeit des nackten Partners war also gewährleistet.

Über die Dunkelheit äußert sich auch Plutarch in einem Abschnitt seine *Quaestiones convivales*, in dem es um den rechten Zeitpunkt für den Geschlechtsakt geht. Allerdings begründet er – anders als Clemens – seine Forderung: Es sei gut, daß der Schleier der Dunkelheit für diejenigen über den Geschlechtsverkehr gezogen sei, die nicht die Scham mißachten wollten, indem sie bei Tageslicht miteinander verkehrten. Denn dabei erzeugten sie zügellose Bilder, deren Erinnerungen Begierde und Lust immer wieder neu entfachten. Wer dagegen im Dunklen verkehre, habe diese Bilder nicht vor Augen, dessen Natur werde abgelenkt und beruhigt und er scheitere so nicht aufgrund des Sehens an der ὄψις. Denn, so sagt Plutarch, Platon zitierend: „Das Sehen sei der schärfste der Sinne.“⁴⁹⁹ Es ist anzunehmen, daß Clemens ähnlicher Ansicht wie Plutarch war. Seine Ausführungen über die Gefährdung durch den Gesichtssinn und die unterstellte Bedrohlichkeit weiblicher Nacktheit legen die Vermutung nahe, Clemens gehe von völliger Dunkelheit während des Beischlafs aus, gerade um zu verhindern, daß man den Partner nackt sehen könne. Wenn Clemens innerhalb der Äußerungen über die Dunkelheit anmerkt, es treibe mit seiner Frau Ehebruch, „wer mit ihr in der Ehe wie mit einer Hetäre verkehrt“,⁵⁰⁰ scheint er dem Kontext zufolge damit unter anderem Geschlechtsverkehr bei Helligkeit zu meinen.

Er steht damit in der Tradition der paganen Beurteilung von Helligkeit oder Dunkelheit während des Beischlafs. Bei dem Christen Clemens kommt aber ein weiterer Aspekt hinzu: Gott sehe alles, was der Mensch tue, und sei es auch in der Dunkelheit.⁵⁰¹ Dies ist eine Überzeugung, die sich in unterschiedlichen Formen an zahlreichen Stellen in der frühchristlichen Literatur findet. Die apostolischen Väter äußerten

⁴⁹⁸ Clem. Alex. paed. 2,100,1 (Zitat Mus. 12).

⁴⁹⁹ Plut. symp. 3,6, 654d–e (ὄψις ὁξύτατη παθημάτων) (teilweise Zitat Plat. Phaidr. 250d, der allerdings αἰσθήσεων statt παθημάτων hat); A. Rousselle, Status, 303, vernachlässigt in ihrer Interpretation von Plutarch die Sichtbarkeit des nackten Körpers vollständig.

⁵⁰⁰ Clem. Alex. paed. 2,99,3 (μοιχεύει γὰρ τὸν ἑαυτοῦ γάμον ὁ ἐταιριζόμενος αὐτόν); siehe auch Strom. 2,143,1 (mit Gattinnen nicht wie mit Geliebten verkehren); Sext. sent. 231 („Jeder, der mit seiner Frau zügellos ist, ist ein Ehebrecher“), zitiert in Hier. adv. Iovin. 1,49; Plut. mor. 142c=coniug. praec. 29 (man könne mit der gleichen Frau nicht zugleich wie mit einer Ehefrau und wie mit einer Hetäre zusammenleben); Phil. spec. 3,9 (Geschlechtsverkehr mit der eigenen Frau sei zwar naturgemäß, er könne aber trotzdem schlecht sein, wenn man ihn übertreibe oder mit der eigenen Frau wollüstig – λαγνίστερος – verkehre); Mus. 12 (Lust in der Ehe ist ἄδικος und παράνομος); in einem anderen Zusammenhang stehen Suet. Otho 3,2 (Ehebruch mit seiner eigenen Frau) und Chariton 3,6,8 (Ehebrecher mit der eigenen Frau).

⁵⁰¹ Siehe auch Clem. Alex. paed. 2,99,5 (teilweise Zitate Jes 29,15; Herakl. fr. 16 Diels/Kranz).

sich hierzu ebenso wie die Apologeten.⁵⁰² Dabei konnte auch gegen die Nichtchristen die christliche Eigenart dieses Glaubens hervorgehoben werden,⁵⁰³ obgleich Seneca eine ähnliche Position vertreten zu haben scheint.⁵⁰⁴ Zu der Furcht vor der Nacktheit des Körpers kommt der Glauben an die Sichtbarkeit aller Taten und Gedanken des Christen vor den Augen Gottes. Die stets geforderte Selbstkontrolle des Christen erhält durch den christlichen Glauben daran, daß Gott alles sehe, einen zusätzlichen Nachdruck.

5.5. Körper und Sexualität

5.5.1. Der Körper und die Normierung des Geschlechtsverkehrs

Wo von Verführung die Rede ist, muß auch von Sexualität gesprochen werden. Die Furcht vor Verführung hängt aufs engste mit Beurteilung und Reglementierung der ehelichen wie der außerehelichen Sexualität zusammen. Clemens widmet dem Geschlechtsverkehr einen umfangreichen Abschnitt seines *Paidagogos* und kommt im dritten Buch der *Stromateis* noch weit ausführlicher darauf zurück. Hier kann es nicht darum gehen, Clemens' Äußerungen über die Sexualität umfassend nachzuzeichnen, nicht zuletzt weil dies bereits in unterschiedlichen Arbeiten mit wünschenswerter Gründlichkeit getan worden ist.⁵⁰⁵ Vielmehr sollen entsprechend der Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit jene Positionen zur Sexualität betrachtet werden, die in besonderer Weise den Körper thematisieren und die These einer „Furcht vor dem Körper“ untermauern können. Dabei wird keineswegs die Tatsache verkannt, daß Sexualität grundsätzlich mit dem Körper zu tun hat. Bedeutsam scheint aber insbesondere die Frage, an welchen Stellen und in welcher Weise die Reglementierung des Sexualverhaltens unter expliziter Bezugnahme auf den Körper thematisiert wird.

Clemens stellt gegen anderslautende Positionen innerhalb des frühen Christentums die Legitimität des Geschlechtsverkehrs nicht in Frage und scheut auch die direkte Konfrontation mit solchen christlichen Positionen nicht, die eben diese Legi-

⁵⁰² Ign. Eph. 15,3 (dem Herrn entgehe nichts); 1 Clem 21,3 (der Geist des Herrn sehe alle Gedanken); Iust. apol. 1,12 (da Gott alles sehe, werde ein Christ kein Verbrechen begehen); Athenag. leg. 31 (Gott sehe Tag und Nacht Gedanken, Worte und Inneres der Menschen); Min. Fel. 32,7–9; siehe auch Sext. sent. 57a (Gott sehe die Gedanken der Menschen); 66 (und ihre Taten); vgl. G. Dellings, Geschlechtsverkehr, 826.

⁵⁰³ Theophil. Ant. Autol. 3 (anders als Zeus sei Gott überall und sehe alles).

⁵⁰⁴ Sen. epist. 83,1 („So muß man jedenfalls leben, als ob wir unter Beobachtung lebten; so muß man denken, als ob uns jemand tief in die Brust blicken könne: Und er kann es. [...]) Nichts ist vor dem Gott verborgen“).

⁵⁰⁵ Vgl. nur J.-P. Broudéhoux, Mariage, insbesondere 115–138; C. Tibiletti, Clemente; P. Brown, Keuschheit, 137–154.

timität leugneten.⁵⁰⁶ Allerdings steht für Clemens außer Zweifel, daß der Zweck des Geschlechtsverkehrs die eheliche Zeugung von Kindern ist. Die einzelnen Normen reglementieren die Ausübung der Sexualität im Hinblick auf diesen Zweck. Dabei spielen natürlich auch die Gegebenheiten des Körpers eine wichtige Rolle, insofern eine wichtige Voraussetzung für erlaubten Geschlechtsverkehr die grundsätzliche Möglichkeit einer Befruchtung ist. Clemens kann hierbei die stoische Norm naturgemäßen Verhaltens mit dem jüdisch-christlichen Glauben einer göttlichen Schöpfungsordnung kombinieren⁵⁰⁷ und mit Hilfe der Beschaffenheit des Körpers seine Anweisungen begründen.⁵⁰⁸

Die Beschränkung des Geschlechtsverkehrs auf die Ehe zeigt sich an exponierter Stelle gleich zu Beginn der Ausführungen über die Sexualität im zehnten Kapitel des zweiten Buches, wo es heißt:

„Für den Geschlechtsverkehr (συνουσία) bleibt noch der rechte Zeitpunkt (καιρός) allein für die Verheirateten zu erwägen. Für die Verheirateten ist aber der Zweck (σκοπός) die Zeugung von Kindern und das Ziel (τέλος) Kindersegen, ebenso wie (καθάπερ) für den Bauern der Grund (αίρια), den Samen auszustreuen, die Fürsorge für die Nahrung, das Ziel (τέλος) des Ackerbaus aber die Ernte der Früchte ist.“⁵⁰⁹

Neben der großen Bedeutung des rechten Zeitpunktes (καιρός) als Richtschnur der Reglementierung läßt sich an dieser Passage erkennen, daß Geschlechtsverkehr nur für Verheiratete zugelassen wird. Vor- oder außerehelicher Geschlechtsverkehr wird zwar in den sich daran anschließenden Ausführungen thematisiert, er wird aber nur als Abweichung von der Norm betrachtet. Insofern sowohl Zweck als auch Ziel des Geschlechtsaktes auf die Zeugung verweisen⁵¹⁰ und der Mensch von seinen physischen Möglichkeiten grundsätzlich zur Zeugung fähig ist, werden alle Formen des Beischlafs, die nicht der Zeugung dienen, als naturwidrig (παρά φύσιν) und dem Willen Gottes widersprechend abgelehnt. Diese Position wird durch den Vergleich mit dem Verhalten eines Bauern verdeutlicht und untermauert.⁵¹¹ Wenn es später heißt, es

⁵⁰⁶ Vgl. J.-P. Broudéhoux, *Mariage*, insbesondere 40–61 (über den Enkratismus); P. Brown, *Keuschheit*, 138f.; 146f.; 148; 153 („Clemens schrieb teilweise zu dem Zweck, das Aufkommen einer gefährlichen Enthaltensmystik abzublocken“).

⁵⁰⁷ Vgl. hierzu M. Forschner, *Κοινὸς νόμος*, insbesondere 16–20; J. J. Winkler, *Eros*, 33–72, zeigt, daß der Begriff „natürlich“ im klassischen Griechenland meist im Sinne von „der Konvention entsprechend“ und „tugendhaft“ verstanden wurde, „unnatürlich“ dagegen im Sinne von „zügello“, nicht aber als Gegensatz zur notwendigen Ordnung der Welt.

⁵⁰⁸ Einige Hinweise hierzu gibt A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 38–40.

⁵⁰⁹ Clem. Alex. paed. 2,83,1.

⁵¹⁰ Die stoische Unterscheidung von σκοπός und τέλος (siehe SVF 3, 2f.) findet sich bereits in Clem. Alex. paed. 1,102,2; siehe auch strom. 2,136,6; 4,129,2.

⁵¹¹ Obwohl das griechische *καθάπερ* eine deutliche Sprache spricht, vertritt H.-I. Marrou, *Anm. z. St.*, mit Nachdruck aber ohne weitere Begründung die Auffassung, die Wiederholung der Gegenüberstellung von σκοπός bzw. αίρια und τέλος diene gerade *nicht* der Verdeutlichung. Die Metapher des säenden Bauern für die Rolle des Mannes beim Ge-

sei „nicht jedes Land zur Aufnahme von Samen geeignet; und wenn auch jedes Land geeignet wäre, so doch nicht für die Aussaat durch jeden Bauern“,⁵¹² wird nicht nur die Beschränkung des Geschlechtsverkehrs auf die Ehe unterstrichen. Vielmehr liest sich diese Äußerung auch wie ein Kommentar zu einer bei Hippolytos überlieferten Lehre der häretischen Simonianer: „Jeder Acker ist Acker, und es macht keinen Unterschied, wo einer sät, wenn er bloß sät.“⁵¹³ Eine solche Position mußte den entschiedenen Widerspruch des Alexandriners hervorrufen. Daher bemerkt er auch an einer späteren Stelle:

„Der nicht auf die Kinderzeugung ausgerichtete Geschlechtsverkehr ist ein Vergehen gegen die Natur (ἐνυβρίζειν ἐστὶ τῇ φύσει) [...]. Geschlechtsverkehr (γάμος) aber ist das Verlangen nach Kinderzeugung und nicht die widergesetzliche und widervernünftige (παράνομος, παράλογος) ungeordnete Ausstoßung des Samens.“⁵¹⁴

Die Kriterien, die hier für die Begründung dieser Position genannt werden, sind Natur, Gesetz und Vernunft (φύσις, νόμος, λόγος). Damit bewegt sich Clemens ebenso auf der Ebene stoischer Terminologie und Argumentation wie auf jener christlichen Denkens, insofern Natur als Schöpfung Gottes, Gesetz als göttlicher Wille und Logos als die in Christus inkarnierte göttliche Vernunft angesehen werden.

Der Wunsch nach Kinderzeugung ist somit der allein erlaubte Grund, geschlechtlich miteinander zu verkehren.⁵¹⁵ Dies ist eine seit Platon auch bei paganen Autoren begegnende Forderung,⁵¹⁶ die nicht Gegenstand der biblischen Schriften gewesen

schlechtsakt ist laut G. Delling, Geschlechtsverkehr, 812, ein „Topos von Platon bis Clemens Alexandrinus“; siehe etwa Soph. Antig. 569; Phil. spec. 3,32–34; 3,39; Plut. mor. 144b=Coniugalia praecepta 42 („das eheliche Säen und Pflügen“); Sor. Gynaecia 1,36; weitere übliche Metaphern nennt J. Henderson, Attitudes, 1256.

⁵¹² Clem. Alex. paed. 2,83,3.

⁵¹³ Hipp. ref. 6,19.

⁵¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,95,3; siehe auch 2,92,2 (παράνομος, ἄδικος, ἄλογος).

⁵¹⁵ Ebenso Clem. Alex. strom. 2,88,4; 3,71,4; Beachtung verdient auch die Überschrift des Kapitels über die Sexualität im *Paidagogos*: „Was man über das Kinderzeugen (παιδοποιία) besprechen muß“; die Kapitelüberschriften finden sich nur im Codex Lauretanus (L), nicht aber im Parisinus, auf den L zurückgeht (vgl. GCS 12=Clemens, Bd. 1, 89 App. z. St.), sind also spätere Ergänzung. Dennoch trifft die Überschrift des zehnten Kapitels insofern den Kern seiner Aussage, als der einzig legitime Grund für die Ausübung der Sexualität die Zeugung von Kindern ist. Allerdings untersucht Clemens nicht allein den auf Zeugung gerichteten Geschlechtsverkehr, sondern auch andere Formen, die explizit nicht diesem Zweck dienen. Daher paßt die Überschrift des Kapitels nicht – sowohl in dieser Hinsicht als auch mit Blick auf die Bekleidung, die ebenfalls im 10. Kapitel thematisiert wird.

⁵¹⁶ Plat. leg. 838e–839d (Geschlechtsverkehr sei naturgemäß nur zwecks Zeugung); 837e–838e; 930c (erforderliche Kinderzeugung, aber nicht als ausschließlicher Zweck des Beischlafes); für die römische Republik siehe etwa Gell. 4,3,2 (Ehe *liberorum quaerendorum gratia*); 17,21,44; Dion. Hal. ant. 2,25,7; zur augusteischen Ehegesetzgebung (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*) siehe Cass. Dio 54,16,1f.; 55,2,6; 56,10,1f.; mit Bezug auf die Lex

ist⁵¹⁷ und die Clemens ebenso von dem Heiden Musonius⁵¹⁸ wie von dem Juden Philon oder dem Christen Iustinus übernommen haben könnte.⁵¹⁹ Ein wichtiges Indiz für diese Haltung ist die Terminologie. Das griechische Wort γάμος kann gleichermaßen Ehe und Geschlechtsverkehr heißen. Entsprechendes gilt für die Ableitungen des Wortes.⁵²⁰ Beide Bedeutungen sind bei Clemens nachzuweisen und semantisch aufs engste miteinander verbunden: Die Ehe ist gekennzeichnet durch den Geschlechtsakt und dieser ist seinerseits auf die Ehe beschränkt.⁵²¹ Dies wird auch ausdrücklich so formuliert: Der Geschlechtsverkehr (γάμος) sei zugelassen aufgrund des göttlichen Gebotes, sich zu vermehren.⁵²² Ausschweifung oder Hingabe an die Lüste, als sei man nur für das Begatten (ὄχρεια) geschaffen, seien dagegen nicht das Ziel der Ehe.⁵²³

Julia Cod. Iust. 6,40,2 (*procreandae subolis gratia*); Nov. 22,43 (*filiorum procreatio, filiorum causa*); siehe auch Plut. mor. 144b=Coniugalia praecepta 42 (am heiligsten sei der Akt zwecks Zeugung von Kindern); SHA Pesc. 6,6; SHA trig. tyr. 30,12 (die Keuschheit – *castitas* – der Zenobia sei so groß gewesen, „daß sie selbst mit dem eigenen Mann geschlechtlich nur verkehrte in der Absicht, von ihm zu empfangen“, weswegen sie vor jedem neuen Verkehr ihre Menstruation abgewartet habe); vgl. G. Dellings, Geschlechtsverkehr, 816; P. Veyne, Römisches Reich, 57–59, meint, der Akt sei auf die Zeugung beschränkt, da sie den einzigen vernünftigen Grund darstelle: „Das ist nicht Askese, sondern Rationalismus.“

⁵¹⁷ Das verdeutlicht auch die Vulgata-Übersetzung von Tob 8,7: Während der Septuaginta zufolge Tobit seine Frau nicht der Hurerei (πορνεία), sondern der Wahrheit (ἀλήθεια) wegen geheiratet habe, steht in der Vulgata: *non luxuriae causa sed sola posteritatis dilectione*. Das Fehlen eines biblischen Gebotes wurde demnach wahrgenommen und durch eine stark interpretierende Übersetzung beseitigt; vgl. D. Daube, Duty, 245f.

⁵¹⁸ Mus. 12 (wer nicht wollüstig sei – οἱ μὴ τρυφῶντες –, dürfe nur den ehelichen Geschlechtsverkehr zwecks Zeugung für sittlich erlaubt halten, da nur dieser gerecht und gesetzmäßig – δίκαιος, νόμιμος – sei); siehe auch Mus. 13f.; vgl. K. J. Dover, Attitudes, 279f.; Musonius kann die Ehe daher als Gemeinschaft des Lebens und der Zeugung von Kindern bezeichnen, weswegen nicht einmal der Körper einem der Partner allein eigen sei (Mus. 13); ähnlich bereits Antipatros im 2. Jh. v. Chr., der die Ehe als völlige Vermischung der Partner im Hinblick auf Besitz, Kinder, Seele und Körper ansah (fr. 63=SVF 3, 254–257); vgl. H. Cancik-Lindemaier, Ehe, 244–246.

⁵¹⁹ Phil. spec. 3,36 (daher kein Geschlechtsverkehr mit einer erwiesenermaßen unfruchtbaren Frau); Ios. 43; virt. 207; Mos. 1,28; siehe auch Ios. c. Ap. 2,199; Iust. apol. 1,29 (Kinderzeugung als Zweck des Geschlechtsaktes – γαμεῖν); ebenso Athenag. leg. 33; Aug. De bono coniugali 3,3; vgl. insgesamt D. Daube, Duty, 241–269.

⁵²⁰ Zur Semantik vgl. A. Cameron, Love, 138–142.

⁵²¹ Die Folgen dieses Sprachgebrauch erkannte O. Stählin anscheinend nicht und übersetzte γάμος/γαμεῖν mehrfach dort mit „Ehe“ bzw. „heiraten“, wo der Kontext „Geschlechtsverkehr“ bzw. „Geschlechtsverkehr haben“ verlangt; siehe nur Clem. Alex. paed. 2,94,1 (solle man überhaupt γαμεῖν, oder solle man sich des γάμος enthalten?); 2,95,3 (Jugendliche und Greise sollten nicht γαμεῖν).

⁵²² Gen 1,28; vgl. hierzu J. Cohen, ‚Be fertile‘, zur christlichen Rezeption 221–270.

⁵²³ Clem. Alex. paed. 2,95,2; 2,83,2; vgl. hierzu J. Cohen, ‚Be fertile‘, 231; es ist bezeichnend, daß Clemens hier einen Begriff aus der Tierwelt wählt: Damit demonstriert er, daß ein solches Verhalten im Gegensatz zum legitimen γάμος tierisch sei.

Diese Position wird mit Hilfe physiologischer Argumente begründet. Hierzu gehört in erster Linie der Umgang mit dem männlichen Samen. Dieser dürfe nicht verschwendet, das heißt unfruchtbar verwendet werden.⁵²⁴ Dieses Argument ergänzt dasjenige der Kinderzeugung als einziger Zweck des Geschlechtsverkehrs, es bringt aber keine anderen Forderungen mit sich. Auffallend ist, daß Clemens nicht die Erzählung von Onan als biblische Begründung für das Verbot der Verschwendung des Samens heranzieht. Dies wäre naheliegend, wenn auch exegetisch nicht zutreffend gewesen.⁵²⁵ In der Tat mußte diese Episode in der weiteren Geschichte der Bibelauslegung immer wieder zu diesem Zweck dienen. Damit wurde zugleich das Verbot der Masturbation biblisch begründet, obwohl das beschriebene Verhalten einen *coitus interruptus* darstellt.⁵²⁶ In der Tat verwundert es, daß Clemens das Verbot der Masturbation nicht eigens erwähnt, das ja ganz in der Konsequenz seiner Position liegt. Sicherlich trifft es zu, daß Clemens außer hinsichtlich homosexueller Praktiken zurückhaltend ist, wenn es um die Beschreibung von Sexualpraktiken geht. Allerdings hätte er eine direkte Erwähnung der Masturbation durchaus mit Hilfe des Verweises auf Onan vermeiden können. Aber auch unabhängig davon, ob das Verhalten von Onan seinem Verständnis zufolge Masturbation oder etwas anderes bedeutete, hätte mit der Zitierung dieser Passage gerechnet werden können.⁵²⁷ Dies ändert freilich nichts daran, daß implizit auch die Masturbation verboten ist, da der Samen grundsätzlich nicht verschwendet werden darf.⁵²⁸

Ganz besonders ausführlich bedient sich Clemens physiologischer Argumente, wenn er das alttestamentliche Verbot des Verzehrs von Hasen und Hyänen interpretiert.⁵²⁹ Clemens deutet diese Anweisung allegorisch als Verbot, den männlichen

⁵²⁴ Siehe Clem. Alex. paed. 2,95,3; 2,83,4; 2,87,3; 2,91,2; 2,102,1; siehe auch 2,83,3 (Samen nicht auf Felsen streuen); siehe dazu Plat. leg. 838e, wo die Formulierung „auf Stein säen“ auf männlichen homosexuellen Verkehr bezogen ist, und Phil. spec. 3,34, wo sie sich auf den Verkehr mit einer unfruchtbaren Frau bezieht. Außerdem besteht eine Ähnlichkeit der Metapher, nicht aber der Aussage mit Mt 13,5 parr., denn im Gleichnis vom Sämann geht es um die Verbreitung des Wortes Gottes.

⁵²⁵ Siehe Gen 38,8f.; vgl. D. Daube, Duty, 243f.: In der Perikope werde nicht die Verschwendung des Samens durch den *coitus interruptus* angeprangert, sondern die egoistische Weigerung Onans, der Verpflichtung nachzukommen, seinem verstorbenen Bruder Nachwuchs zu verschaffen (sog. Leviratsehe).

⁵²⁶ Vgl. J. Scharbert, Genesis, Bd. 2, 243f.; K. Hilpert, Art. Onanie, in: LThK³ 7 (1998), 1052f.; vgl. insgesamt J. Henderson, Muse, 220f.; W. A. Krenkel, Masturbation.

⁵²⁷ Laut Registerband wird auch an keiner anderen Stelle im erhaltenen Werk des Clemens Gen 38,8f. zitiert oder darauf angespielt.

⁵²⁸ Clemens kommt nicht eigens auf Empfängnisverhütung zu sprechen, erwähnt und verbietet aber Praktiken, bei denen eine Empfängnis nicht möglich ist; zur Empfängnisverhütung in der Antike vgl. R. Jütte, Lust, 27–84.

⁵²⁹ Clem. Alex. paed. 2,83,4–2,88,3 (siehe Lev 11,5; Dtn 14,7); vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 38f.; in LXX heißen die Tiere Hase – δασύπους – und Wildkaninchen – χοι-

Samen unfruchtbar zu verwenden. Begründet wird diese eigenwillige Deutung durch die Eigenschaften der genannten Tiere, nämlich ihre Zügellosigkeit (ἀσέλγεια) und ihre maßlose Ausrichtung auf sexuelle Betätigung.⁵³⁰ Dabei kann sich Clemens hinsichtlich der sexuellen Auslegung des Gebotes auf eine Interpretation stützen, die sich bereits im *Barnabasbrief* findet: Der Hase erhalte jedes Jahr einen zusätzlichen After, das Verbot seines Verzehrs bedeute mithin das Verbot der Knabenliebe (παιδεραστία).⁵³¹ Möglicherweise ist Clemens direkt von Barnabas abhängig, dessen Werk er nachweislich kannte.⁵³² Dafür sprechen die erkennbaren Gemeinsamkeiten, dagegen allerdings deutliche Unterschiede: So wird die Barnabaspassage nicht vollständig referiert, obwohl sich dies inhaltlich anbieten würde.⁵³³ Auch die Wortwahl gibt keinen Hinweis auf eine direkte Abhängigkeit.⁵³⁴ Ob es sich um bewußte Änderungen

πογρύλλιος, Clemens nennt sie λαγώς und ὕαινα (ebenso die mögliche Vorlage Barn. 10,6f., der darüber hinaus ebenso wie LXX auch δασύπους hat). Die denkbare ethymologische Herleitung von λαγώς (Hase) aus λάγνος (geil), welche die gegenüber LXX veränderte Wortwahl begründen könnte, erwähnen aber weder Barnabas noch Clemens.

⁵³⁰ Clem. Alex. paed. 2,83,4.

⁵³¹ Clem. Alex. paed. 2,83,5; Barn. 10,6–8; vgl. auch Barn. 10,3f. und 10,11 mit paed. 3,75,3–3,76,1; daneben erwähnt Clemens auch ein explizites alttestamentliches Verbot homosexueller Praktiken (paed. 2,91,1, Zitat Lev 18,22: nicht mit einem Mann wie mit einer Frau verkehren; siehe auch Lev 20,13); vgl. D. Daube, Prohibitions; zur christlichen Beurteilung der Homosexualität J. Boswell, Christianity, insbesondere 333; dazu D. F. Wright, Attitudes, 329–334; D. A. Helminiak, Bible; zur griechischen Homosexualität vgl. K. J. Dover, Homosexualität; H. Patzer, Knabenliebe; M. Foucault, Gebrauch, 237–286; D. M. Halperin, Homosexuality; J. N. Davidson, Dover; zu Rom vgl. R. MacMullen, Attitudes; M. Foucault, Sorge, 243–291; C. A. Williams, Homosexuality; zur weiblichen Homosexualität vgl. B. J. Broton, Love; vgl. dazu D. M. Halperin, First Homosexuality?

⁵³² Insbesondere das 10. Kapitel: Clemens nennt Barnabas in strom. 2,67,3, wo er sich zu Barn. 10,1 und 10,10 äußert.

⁵³³ Barnabas erwähnt noch das mosaische Verbot, ein Wiesel zu essen (γαλή; vgl. Lev 11,29). Dies heiße, man solle nicht aus Unreinheit (ἀκαθαρσία) die Gesetzlosigkeit (ἀνομία) mit dem Mund treiben oder den unreinen Frauen (οἱ ἀκαθάρτοι) anhängen, welche die Gesetzlosigkeit mit dem Mund trieben (Barn. 10,8; vgl. Physiol. 22). Es handelt sich hierbei um das Verbot von Oralverkehr; zum Physiologos vgl. R. Riedinger, Physiologos; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 45f.

⁵³⁴ Die einzige nennenswerte Übereinstimmung ist „πλεονεκτεῖ(ν) τὴν ἀφόδευσιν“ in Barn. 10,6=paed. 2,83,5. Da sich Beschreibungen der Veränderungen an Hase und Hyäne auch bei Plinius und Aelian finden (zum Hasen siehe Archelaos bei Plin. nat. 8,218; zur Hyäne siehe Ail. nat. 1,25; Physiol. 24; Ov. met. 15,408–410), ist hinsichtlich der Abhängigkeit des Clemens von Barnabas die moralische Deutung dieser natürlichen Eigenschaften besonders interessant. Diese stimmt grundsätzlich überein. Allerdings ist bei Barnabas vom παιδοφθόρος die Rede, bei Clemens von παιδεραστία. Und während Clemens die Deutung des Hyänenverbotes auf Ehebruch (μοιχεία) beschränkt, erklärt Barnabas, man solle weder Ehebrecher noch Verführer (φθορεύς) werden.

durch Clemens handelt, oder ob diese dadurch begründet sind, daß eine direkte Abhängigkeit nicht vorliegt, läßt sich nicht feststellen.

Clemens widerspricht dem physiologischen Teil dieser Deutung sowie der ebenfalls bei Barnabas zu findenden Behauptung, die Hyäne wechsele jährlich ihr Geschlecht: Ausführlich legt Clemens dar, daß die Natur nicht gegen ihr Wesen verändert werden könne.⁵³⁵ In Anlehnung an Aristoteles behauptet er vielmehr, daß sowohl Männchen als auch Weibchen der Hyäne unter dem Schwanz eine Körperöffnung hätten, die dem weiblichen Geschlechtsorgan ähnele und die es auch den Männchen ermögliche, sich gegenseitig zu bespringen.⁵³⁶ Eine der Lehren, die Clemens aus der alttestamentlichen Anweisung zieht, ist daher das Verbot männlichen homosexuellen Geschlechtsverkehrs sowie der Knabenschändung (παῖδοφθορία), wie er in der zusammenfassenden Deutung der Anweisung deutlich macht.⁵³⁷

Der diese Deutung begründende logische Zusammenhang der körperlichen Beschaffenheit mit päderastischen Praktiken wird bei Barnabas im Unklaren gelassen, es ist aber anzunehmen, daß er sehr oberflächlich über die Assoziation von Analverkehr mit Homosexualität hergestellt wird. Clemens bemerkt hierzu, die Begattung durch die Körperöffnung für die Ausscheidungen (ὁ τῆς περιττώσεως πόρος) sei generell nicht möglich, da dies die Natur selbst den lüsterntesten Lebewesen nicht gestattet habe.⁵³⁸ Im folgenden werden solche Öffnungen im einzelnen mit ihrer jeweiligen körperlichen Funktion beschrieben.⁵³⁹ Obwohl die erwähnte Körperöffnung der Hyänen, um die es ja immer noch geht, Clemens zufolge gerade keine Funktion ausübe,⁵⁴⁰ bezieht er sich implizit auf die Forderung natur- beziehungsweise schöpfungsgemäßen Verhaltens. Die genannten Körperöffnungen oder Körperteile zu einem anderen Zweck als dem ihnen von der Natur, das heißt von Gott zugestandenem Zweck zu gebrauchen, muß als widernatürliches Verhalten abgelehnt werden. Dies gilt insbesondere für den After. Ebenfalls im Sinne von Analverkehr zu interpretieren ist eine

⁵³⁵ Clem. Alex. paed. 2,84,1–2,85,1.

⁵³⁶ Clem. Alex. paed. 2,85,3–2,86,1; Clemens bezieht sich dabei auf Aristot. hist. an. 579b 15–29 (die Hyäne habe nicht die Sexualorgane beider Geschlechter, vielmehr hätten beide Geschlechter unterhalb des Schwanzes einen Körperteil, der dem weiblichen Körperteil ähnele); gen. an. 3,6,757a3–13 (viele behaupteten, die Hyäne habe zwei Geschlechtsorgane und verhalte sich in sexueller Hinsicht jährlich abwechselnd aktiv und passiv; dies sei aber falsch, vielmehr hätten beide Geschlechter unter dem Schwanz einen dem weiblichen Geschlechtsorgan ähnlichen Körperteil).

⁵³⁷ Clem. Alex. paed. 2,88,3.

⁵³⁸ Clem. Alex. paed. 2,87,1; siehe dazu SHA Heliog. 5,2 („Denn wer vermöchte einen Herrscher zu ertragen, der durch alle Öffnungen seines Körpers sich Lust verschaffte, wäre doch selbst ein solches Tier völlig unerträglich“).

⁵³⁹ Blase (für den Harn), Magen (Nahrung), Auge (Träne), Adern (Blut), Ohren (Schmutz), Nase (Schleim) und After (Kot) (Clem. Alex. paed. 2,87,1).

⁵⁴⁰ Siehe auch Clem. Alex. paed. 2,87,2, wo diese Öffnung als überflüssiger Körperteil (μόριον περιττόν) bezeichnet wird.

Äußerung über Geschlechtsverkehr *a tergo*. So beziehe sich Clemens zufolge das Verbot, Hyänen zu essen, unter anderem auch auf Verkehr von hinten (κατόπιν εὐνῇ⁵⁴¹). Diese wie andere Interpretationen begründet Clemens mit den Worten, man müsse der Natur gehorsam sein,

„die selbst solches durch den Bau der Glieder verbietet, indem sie dem männlichen Geschlecht die Manneskraft verliehen hat, nicht daß es den Samen in sich aufnehme, sondern daß es ihn von sich ergieße.“⁵⁴²

Diese Begründung, die ausdrücklich die Gegebenheiten des Körpers heranzieht, macht deutlich, daß es sich um eine Ablehnung homosexuellen Analverkehrs handelt. Diese Argumentation unterscheidet sich dabei deutlich von der Bewertung des homosexuellen Aktes in der paganen Literatur, die in der passiven Rolle des penetrierten Partners den Verlust seiner Männlichkeit sah.⁵⁴³ Denn Clemens kritisiert nicht allein die passive Rolle, sondern den gesamten Akt.

Wie auch an anderer Stelle erkennbar ist, wird Analverkehr als tierische Verhaltensweise abgelehnt, die daher für Menschen nicht schicklich ist.⁵⁴⁴ Ganz deutlich wird dies, wo Clemens Platon zitiert: Dieser habe die Päderastie ein wildes Tier genannt, weil die Lüstlinge sich „nach Art der vierfüßigen Tiere begatten und Kinder zu zeugen versuchen.“⁵⁴⁵ Geschlechtsverkehr *a tergo* macht daher den Tieren gleich.⁵⁴⁶

Clemens bedient sich aber nicht allein der tierischen Physiologie, um seine Normen zu begründen, sondern weist auch auf Beschaffenheit und Eigenart des menschlichen Körpers hin. So heißt es einmal:

„Die Gebärmutter läßt also die Zeugung zu, weil sie nach der Kinderzeugung heftiges Verlangen hat, und widerlegt damit, daß der Geschlechtsverkehr etwas Tadelnswertes sei; nach der Zeugung aber hält sie sich dadurch, daß ihr Mund geschlossen ist, nunmehr die Zügellosigkeit völlig fern. [...] Es ist aber nicht recht, jetzt die Natur während ihrer Arbeit noch durch überflüssigen Verkehr zu belästigen, der zum Frevel (ὕβρις) führt.“⁵⁴⁷

⁵⁴¹ O. Stählin übersetzt stark interpretierend mit „Päderastie“.

⁵⁴² Clem. Alex. paed. 2,87,3.

⁵⁴³ Siehe oben 5.1.3.

⁵⁴⁴ Clem. Alex. paed. 2,88,1 (der Hase bespringe sein Weibchen von hinten – κατόπιν –, weil er zu den entsprechenden Tieren gehöre); vgl. Aristot. hist. an. 579b 30 (Hasen kopulierten *a tergo*); zu Analverkehr als Mittel der Empfängnisverhütung im heterosexuellen Akt vgl. J. P. Hallett, Attitudes, 1277.

⁵⁴⁵ Clem. Alex. paed. 2,86,2 (Zitat Plat. Phaidr. 250e); der Zusammenhang bei Platon ist allerdings nicht die Päderastie, sondern Schau und Verehrung des Schönen.

⁵⁴⁶ Ob dies ausschließlich auf homosexuellen Analverkehr bezogen ist, oder auch, wie es der Hinweis auf die Hasen nahelegt, auf heterosexuellen vaginalen Verkehr, muß offenbleiben, mithin auch die Frage, ob Clemens ein Verbot ausspreche für Sexualpraktiken, die ansonsten im Blick auf Ehepartner und Zeugungsmöglichkeit seinen Anforderungen entsprechen.

⁵⁴⁷ Clem. Alex. paed. 2,93,1f.; zur physiologischen Beschreibung der Gebärmutter siehe auch 2,92,3; siehe dazu Sor. Gynaecia 1,7; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, 40, verweist auf die von Clemens hierbei verwendete medizinische Fachterminologie.

Hier ist es der weibliche Körper, der gleichsam den Geschlechtsverkehr normiert: Mit einem weiteren Argument bringt Clemens zum Ausdruck, daß der Geschlechtsakt allein der Kinderzeugung dienen soll. Dabei dient ihm der Körper hier zugleich dazu, den Geschlechtsakt grundsätzlich zu akzeptieren. Ohne sie direkt anzusprechen, wendet sich Clemens hier gegen enkratitische Tendenzen innerhalb des Christentums, welche die Erlaubnis zur Ausübung der Sexualität generell in Frage stellten. Einer solchen Haltung stellt Clemens die menschliche Physiologie, die Ordnung der Natur und implizit den Willen Gottes als Schöpfer von Mensch und Natur gegenüber.

Mit dieser Passage ist zugleich der rechte Zeitpunkt (καιρός) für den Geschlechtsakt angesprochen – eine Frage, der Plutarch eine eigene *Quaestio* widmete.⁵⁴⁸ Dieser καιρός ist für Clemens unter anderem durch die Physiologie des menschlichen Körpers bestimmt. Es wurde darauf hingewiesen, daß bereits der Beginn des Kapitels über den Geschlechtsverkehr einen Hinweis hierauf enthält.⁵⁴⁹ Auch wenn Clemens den Inhalt seiner Äußerungen über das Eheleben skizziert, spielt mit Blick auf den Geschlechtsverkehr der rechte Zeitpunkt die zentrale Rolle:

„Wie nun die Frau mit dem Mann zusammenleben muß und über die Selbsttätigkeit und die Führung des Haushalts und die Verwendung von Dienern, ferner auch über die passende Zeit für den Geschlechtsverkehr (ἡ ὥρα τοῦ γάμου) und über das, was sich für Frauen geziemt, über all das sprechen wir in der Abhandlung über die Ehe.“⁵⁵⁰

Die Frage der geschlechtlichen Vereinigung ist demnach in besonderem Maße auch eine Frage des καιρός, der aufs engste mit dem Zweck des Geschlechtsverkehrs, nämlich der Kinderzeugung, verbunden ist: Der rechte Zeitpunkt für den Geschlechtsakt wird bestimmt durch die körperliche Möglichkeit der Zeugung.

Hierbei gelten die unvernünftigen Wesen Clemens als Vorbild für die Menschen: So wie die Tiere solle man nicht immer verkehren, denn diese hätten eine rechte Zeit (καιρός) für die Begattung.⁵⁵¹ Insofern sie keine Vernunft haben und sich daher auch nicht widervernünftig verhalten können, stehen die Tiere hier zugleich für die gute Ordnung der Natur als der Schöpfung Gottes.⁵⁵² Hier erscheint also das stoische Argument der Naturgemäßheit des empfohlenen Verhaltens: Man müsse sich die Natur

⁵⁴⁸ Plut. symp. 3,6, 653b–655d (Περὶ καιροῦ συνουσίας); siehe auch Sor. Gynaecia 1,36; vgl. M. Foucault, Gebrauch, 76–79; zum Begriff des καιρός vgl. M. Kerkhoff, Begriff; M. Trédé, Kairos.

⁵⁴⁹ Clem. Alex. paed. 2,83,1.

⁵⁵⁰ Clem. Alex. paed. 3,41,3; zu dieser Stelle siehe bereits oben 2.2.3.

⁵⁵¹ Clem. Alex. paed. 2,95,2; siehe auch Plin. nat. 8,13 (der Elefant paare sich aus Schamhaftigkeit – *pudor* – nur alle zwei Jahre); diese Äußerung wurde „in der gesamten christlichen Literatur bis ins 17. Jh. als Vorbild für die Eheleute von den christlichen Theologen verwandt“ (W. Geerlings, Entstehung, 121 Anm. 12).

⁵⁵² Clemens verfolgt diese Sichtweise nicht konsequent, denn wenig später ist genau das Gegenteil der Fall: Der Hahn dient als schlechtes Beispiel für die Begattung tagsüber (Clem. Alex. paed. 2,96,2).

zur Lehrerin machen und ihre weisen Lehren über den καιρός beachten.⁵⁵³ Die Natur aber gebe nicht immer einen καιρός für den Beischlaf.⁵⁵⁴ Und in seiner Zusammenfassung am Ende des Teilkapitels über die Sexualität heißt es: „Das Aussäen ist dem Verheirateten wie dem Bauern nur dann gestattet, wenn der Zeitpunkt (καιρός) die Aussaat zuläßt.“⁵⁵⁵ Der Vergleich mit dem Bauern legt nahe, daß die Bestimmung des καιρός durch die Gesetzmäßigkeiten der Natur auch hier im Hintergrund steht. Über den καιρός spricht Clemens in allgemeingültig klingender Weise auch noch in anderen Kontexten. Im Kapitel über die Ernährung heißt es:

„Denn wenn auch vor allem des Menschen wegen alle Dinge geschaffen wurden, so ist es doch nicht gut, alle zu benützen, und auch nicht immer. Denn auch der rechte Zeitpunkt (καιρός) und die Zeit (χρόνος) und die Art und der Zweck geben für den Erzeugenen bei der Frage nach dem Passenden oft den Ausschlag.“⁵⁵⁶

Und innerhalb der Anweisungen über das Lachen wird der Zusammenhang von Natur und καιρός thematisiert: „Von allem, was den Menschen von Natur eigen ist, darf man nichts wegnehmen, vielmehr muß man dafür nur das richtige Maß und die richtige Zeit (μέτρον, καιρός) festlegen.“⁵⁵⁷ Diese Formulierung ist von Clemens so allgemein gefaßt, daß sie auch im Kontext des Geschlechtsverkehrs ihre Gültigkeit nicht verliert. Auch dieser ist dem Menschen wie das Lachen von Natur gegeben, es ist aber erforderlich, ihn in rechter und schicklicher Weise einzuschränken.⁵⁵⁸ Als Ergebnis läßt sich also festhalten: Hinsichtlich der Ausübung des ehelichen Geschlechtsverkehrs ist der rechte Zeitpunkt ein grundlegendes Kriterium. Er ist oberflächlich weniger durch sittliche Erwägungen determiniert als vielmehr durch die Ordnung der Natur. Der Zustand des Körpers dient als Argument für die immer wieder variierte Forderung, allein zum Zweck der Zeugung miteinander geschlechtlich zu verkehren.

Dies schlägt sich in den konkreten Forderungen nieder. So ist der Beischlaf nicht während der Menstruation erlaubt. Dabei kann sich Clemens auf die Tradition des alttestamentlichen Heiligkeitgesetzes berufen.⁵⁵⁹ Er stellt den hochwertigen Samen

⁵⁵³ Clem. Alex. paed. 2,95,3.

⁵⁵⁴ Clem. Alex. paed. 2,97,1.

⁵⁵⁵ Clem. Alex. paed. 2,102,1; σπόρος heißt sowohl Aussaat als auch Zeugung, beschreibt also wieder den Geschlechtsverkehr mit landwirtschaftlichen Begriffen. Das Kapitel über die Sexualität wird übrigens mit dem gleichen Gedanken abgeschlossen, wie es begonnen wurde: Mit dem Bild vom säenden Bauern.

⁵⁵⁶ Clem. Alex. paed. 2,14,4.

⁵⁵⁷ Clem. Alex. paed. 2,46,1.

⁵⁵⁸ Dabei beschränkt sich Clemens nicht auf die Erörterung des καιρός, sondern definiert auch, was er unter dem μέτρον versteht; siehe etwa Clem. Alex. paed. 3,51,2 (man müsse immer das rechte Maß beachten); 2,37,1; 2,58,1; 3,39,1; speziell mit Blick auf die Sexualität siehe 2,88,2 (kein schnell aufeinanderfolgender Geschlechtsverkehr); 2,97,1 (größere Abstände seien schöner); siehe auch Athenag. leg. 33 (μέτρον ἐπιθυμίας ἢ παιδοποιία).

⁵⁵⁹ Siehe Lev 18,19 (nicht die Scham einer Frau entblößen, die wegen ihrer Regel unrein ist); 20,18 (hierfür drohe Mann und Frau die Todesstrafe); die Todesstrafe wird nicht erwähnt

dem unreinen Ausfluß der monatlichen Reinigung gegenüber und erklärt so, warum beide nicht miteinander vermischt werden dürften. Der Samen solle ein Mensch werden oder vielmehr ein „wohlgestaltetes neues Leben hervorbringen“. Wird der Samen ausgespült, werde er des Ackerbodens beraubt, auf dem er eigentlich ausgesät werden soll.⁵⁶⁰ Dieser Gedanke findet sich in ganz ähnlicher Form auch bei Philon von Alexandria: Geschlechtsverkehr während der Menstruation erfolge zum Zweck einer Lust zum falschen Zeitpunkt (ἀκαίρον ἡδονῆς) und verstoße gegen das Gesetz der Natur. Auch Philon benutzt die Metapher des Ackerbodens: Der gute Bauer säe nicht auf einem Acker, auf dem der Same noch weggespült werden könne, sondern er warte auf den καιρός.⁵⁶¹ Es gibt hier also eine Übereinstimmung des Christen Clemens mit dem Juden Philon, nicht aber mit paganen Autoren: Das Verbot des Verkehrs während der Menstruation war in der paganen Ethik nicht bekannt, vielmehr galt die Endphase der Menstruation sogar als jener Zeitpunkt, der für die Zeugung am besten geeignet sei.⁵⁶² Das liegt an der unterschiedlichen Beurteilung der Menstruation und des Menstruationsblutes: Der Gedanke einer rituellen Unreinheit aufgrund einer Berührung mit dem Blut der Frau ist typisch alttestamentlich, findet sich aber nicht in der paganen Ethik.

Clemens lehnt neben dem Verkehr während der Menstruation auch jenen während der Schwangerschaft ab. So heißt es über die Hasen unter anderem, ihr Verhalten sei geprägt durch Begattungen während der Trächtigkeit des Weibchens.⁵⁶³ Das Verbot, Hasen zu essen, beinhalte daher das Verbot der Verbindung mit Schwangeren.⁵⁶⁴ Eine deutlichere biblische Belegstelle findet Clemens für diese Forderung nicht. Daher argumentiert er darüber hinaus auch *e negativo*: Weil Moses nirgends von einer solchen Praxis spreche, hätten die Hebräer auch nie mit einer schwangeren Frau geschlafen. Clemens unterstellt damit ein mosaisches Gebot, obwohl er es nicht

bei Phil. spec. 3,32f.; siehe auch Ez 18,6 (der gerechte Mann, der nach Recht und Gerechtigkeit handle, habe keinen Geschlechtsverkehr während der Menstruation, der mit Götzendienst und Ehebruch auf eine Stufe gestellt wird); der Abschnitt Ez 18,4–9 wird zitiert in Clem. Alex. paed. 1,95,1f. und als umrißhafte Darstellung der christlichen Lebensweise (πολιτεία) bezeichnet; nochmals (aber nach einer anderen Übersetzung) zitiert in Strom. 2,135,1f., wo Clemens innerhalb des Zitates die Bemerkung einfügt, Gott wolle nicht, „daß der Same des Menschen frevelhaft behandelt werde.“

⁵⁶⁰ Clem. Alex. paed. 2,92,1.

⁵⁶¹ Phil. spec. 3,32f.

⁵⁶² Sor. Gynaecia 1,36; vgl. A. Rousselle, Ursprung, 34f.

⁵⁶³ Clem. Alex. paed. 2,88,1; nicht nur hierdurch unterscheidet sich dieses Verhalten von der clementinischen Norm, denn es heißt noch, als Anreiz zur Begattung genüge dem Hasenweibchen nicht die leere Gebärmutter (so wie Clemens zufolge der Frau: siehe 2,92,3). Vielmehr kämen selbst noch während der Trächtigkeit Begierde und Brunst (ἐπιθυμία, ὄρη) hinzu (2,88,2); siehe auch die Äußerungen zur Physiologie des Weibchens bei Aristot. hist. an. 579b 30–580a 3.

⁵⁶⁴ Clem. Alex. paed. 2,88,3.

benennen kann.⁵⁶⁵ Eine zusätzliche biblische Begründung seiner Position ist aber gar nicht erforderlich, da sie seiner Forderung entspricht, nur zum Zweck der Zeugung miteinander zu verkehren.

Diese Haltung findet sich auch bei anderen frühchristlichen Autoren, so etwa bei Athenagoras: Ebenfalls im Bild des säenden Bauern heißt es dort, die Christen hätten ihr Ziel in der Zeugung von Kindern, ebenso wie der Bauer erst auf die Ernte warte und nicht bereits vorher neue Saat ausstreue.⁵⁶⁶ Und Hieronymos zitiert in seiner Schrift *Gegen Iovinianus* aus einem verlorenen Werk Senecas über die Ehe. Dieser habe von Männern gefordert, nicht mit ihrer Frau zu verkehren, wenn sich deren Mutterleib wölbe,⁵⁶⁷ wenn also ihre Schwangerschaft deutlich erkennbar ist. Demnach gab es – wenn Hieronymus Seneca zutreffend zitiert – auch unter paganen Autoren eine Distanz gegenüber dem Geschlechtsverkehr während der Schwangerschaft,⁵⁶⁸ was angesichts der auch von ihnen teilweise vertretenen Forderung, nur zum Zwecke der Zeugung miteinander zu verkehren, keineswegs verwundert. In ähnlicher Weise berichtet übrigens auch Flavius Josephus, jene Essener, die sich zum Zwecke der Kinderzeugung nicht völlig des Geschlechtsverkehrs enthielten, verzichteten während der Schwangerschaft auf ihn, als Beweis dafür, daß sie ihn nicht der Lust wegen praktizierten.⁵⁶⁹ Für den Christen Clemens ist dabei aber auch die Schöpfungstätigkeit Gottes bei der Entstehung neuen Lebens von Bedeutung, die nicht durch den Koitus gestört werden dürfe – eine Position, die Ambrosius von Mailand ebenfalls vertreten hat.⁵⁷⁰

Aber auch damit sind die Begrenzungen des Geschlechtsverkehrs durch den *καρπός* noch keineswegs zuende. Die erste der bei Clemens genannten weisen Lehren, welche die Natur als Lehrmeisterin gebe, bezieht sich auf das angemessene Lebensalter: Kindern (ἡ παιδική ηλικία) habe die Natur den Geschlechtsverkehr (γαμεῖν) noch nicht gestattet und im hohen Alter (τὸ γῆρας) wolle sie ihn nicht mehr.⁵⁷¹ Die Anweisung erscheint zunächst unkonkret: Es ist unklar, welche Altersstufen Clemens vor

⁵⁶⁵ Clem. Alex. paed. 2,92,2f.; siehe auch strom. 3,72,1; Philon verbietet interessanterweise nicht explizit den Verkehr mit einer schwangeren Frau, obwohl – oder gerade weil – es in der Konsequenz seiner Haltung liegt, dort keinen Geschlechtsverkehr zu haben, wo keine Befruchtung möglich ist (Phil. spec. 3,32), was so weit führt, daß er sogar den Verkehr mit einer unfruchtbaren Frau ablehnt (3,34–36).

⁵⁶⁶ Athenag. leg. 33; der Kontext macht deutlich, daß es sich in der Sichtweise des Athenagoras um ein Verhalten handelt, das Christen von Nichtchristen unterscheidet.

⁵⁶⁷ Hier. adv. Iovin. 1,49; vgl. W. Geerlings, Entstehung, 107f. (dort aber die Angabe adv. Iovin. 1,9).

⁵⁶⁸ Vgl. P. Veyne, Römisches Reich, 46.

⁵⁶⁹ Ios. bell. iud. 2,161; siehe auch 2,120.

⁵⁷⁰ Clem. Alex. paed. 2,93,1f.; Ambr. in Luc. 1,44; vgl. G. Delling, Geschlechtsverkehr, 825f.

⁵⁷¹ Clem. Alex. paed. 2,95,3; sehr ähnlich äußerte sich der Kyniker Diogenes: „Auf die Frage, wann man Geschlechtsverkehr haben solle, sagte er: ‚Die jungen Männer noch nicht, die alten nicht mehr‘“ (Diog. Laert. 6,54).

Augen hat. Bei genauerer Betrachtung stellt man aber fest, daß hier tatsächlich die körperliche Möglichkeit des Geschlechtsverkehrs angesprochen ist.⁵⁷² Dabei bleibt Clemens aber natürlich nicht stehen. Es lohnte kaum darauf hinzuweisen, daß keinen Geschlechtsverkehr haben dürfe, wer dazu physisch nicht in der Lage sei. Die Lehre, die er hieraus zieht, lautet vielmehr, man solle nicht zu jeder Zeit Geschlechtsverkehr haben. Der Sinn dieser Aussage wird im folgenden Satz erläutert, in dem der *γῶμος* als Verlangen nach der Erzeugung von Kindern bezeichnet wird.⁵⁷³ Damit sollen die Altersgruppen vom Geschlechtsverkehr ferngehalten werden, welche noch keine Familie gründen wollen oder können, weil sie zu jung dazu sind, oder aber keine Kinder mehr bekommen wollen oder können, weil entweder sie selbst oder ihre Ehepartner zu alt dazu sind. Geschlechtsverkehr ist dieser Position zufolge nur erlaubt vom Beginn der Ehe an solange die Frau fruchtbar ist.⁵⁷⁴ Von welchen Altersstufen Clemens hierbei ausgeht, läßt sich nicht genauer bestimmen. Er zitiert jedenfalls nicht Platons Festlegung für die Wächter in der *Politeia*, wonach Männer im Alter zwischen 25 und 55 Jahren sowie Frauen im Alter zwischen 20 und 40 Jahren Geschlechtsverkehr haben dürften.⁵⁷⁵ Mit seinem Hinweis auf einen nicht zu frühen Geschlechtsverkehr dürften Clemens' Vorstellungen in die Richtung der platonischen Anweisungen gehen, womit er sich zugleich gegen die römischen Gepflogenheiten gerichtet hätte. Dies ist insbesondere mit Blick auf die Verheiratung von Frauen von Bedeutung. Denn während im griechischen Kulturkreis Frauen ursprünglich erst nach der Pubertät im Alter zwischen 16 und 18 Jahren verheiratet worden sind, war es in Rom keineswegs unüblich, Mädchen noch vor der Pubertät zu verheiraten.⁵⁷⁶ Belege für dreizehnjährige Mütter⁵⁷⁷ legen es nahe, daß diese Ehen vollzogen worden sind, ebenso wie die von Soranos von Ephesus kritisierte Ansicht, die Defloration sei erforderlich, um die erste Regelblutung überhaupt zu ermöglichen.⁵⁷⁸ Clemens reagiert hier möglicherweise auf Tendenzen auch im griechischsprachigen Raum, Mädchen ebenfalls in vor- beziehungsweise frühpubertärer Zeit zu verheiraten.⁵⁷⁹

Clemens bestimmt also den Geschlechtsakt in vielfältiger Weise durch den rechten Zeitpunkt und nimmt dabei auf den Körper und seine Funktionen bezug.

⁵⁷² Siehe auch Clem. Alex. paed. 2,22,3 (Hinweis auf die verminderte Stärke der Begierden älterer Männer).

⁵⁷³ Clem. Alex. paed. 2,95,3.

⁵⁷⁴ Die sehr alten Eltern Abraham und Sara (Gen 17,15–18,15) oder Zacharias und Elisabeth (Lk 1,5–25) übergeht Clemens in diesem Zusammenhang stillschweigend.

⁵⁷⁵ Plat. rep. 460e.

⁵⁷⁶ Vgl. K. Hopkins, Age; E. Eyben, Geschlechtsreife, 435–444; P. Veyne, Römisches Reich, 32f.; A. Rousselle, Ursprung, 50f.; dies., Körper, 330–336; J. Wiesehöfer, Art. Heiratsalter, in: DNP 5 (1998), 256–258.

⁵⁷⁷ Vgl. K. Hopkins, Marriage, 323.

⁵⁷⁸ Vgl. A. Rousselle, Ursprung, 50f.; anders E. Eyben, Geschlechtsreife, 440f.

⁵⁷⁹ Vgl. A. Rousselle, Körper, 335; für die jüdische Welt vgl. M. Alexandre, Frauen, 459.

Kriterium für den *καίρος* ist in jedem Fall die Möglichkeit der Zeugung: Sie trennt legitimen von illegitimem ehelichen Geschlechtsverkehr. Darin unterscheidet sich Clemens insofern von der antiken Literatur, als dort auch gesundheitliche Erwägungen zur Bestimmung des rechten Zeitpunktes herangezogen werden konnten. Plutarch etwa referiert die Positionen Epikurs und einiger Ärzte, die im Blick auf den *καίρος* für den Koitus einen ruhigen Zustand des Körpers gefordert hatten: Die Nahrung solle bereits verdaut, man dürfe aber noch nicht wieder hungrig sein, sexuelle Betätigung nach der Abendmahlzeit sei schädlich.⁵⁸⁰ Plutarch scheint in seinen weiteren Ausführungen anders als Epikur die Nacht als Zeitpunkt zu bevorzugen: Die Zeit nach der abendlichen Hauptmahlzeit sei dann nicht schädlich, wenn man nicht zu viel esse und ein wenig Zeit verstreichen lasse. So biete sich dem Körper auch die Gelegenheit, sich durch den Schlaf bis zum nächsten Morgen wieder zu erholen.⁵⁸¹ Hiermit sind die körperlichen und gesundheitlichen Folgen des Beischlafs angesprochen, die auch bei Clemens eine wichtige Rolle spielen.

5.5.2. Körperliche Folgen des Geschlechtsverkehrs

Ein neben der Ernährung besonders wichtiges Feld möglicher ungünstiger körperlicher Auswirkungen stellt die Sexualität dar. In den Bemerkungen zur Diätetik wurde bereits erkennbar, daß auch der Geschlechtsverkehr dem Regelungswillen der Mediziner nicht entgangen ist.⁵⁸² In seinen ausführlichen Äußerungen zur Reglementierung der Sexualität kommt Clemens auch auf die körperlichen Folgen des Geschlechtsverkehrs zu sprechen. Diese dienen als ein weiterer Grund dafür, warum ein grundsätzlich prekäres Verhalten wie der Geschlechtsakt kritisch betrachtet wird.⁵⁸³ Dieser spanne, so Clemens, die Nerven an und bringe sie schließlich zum Zerreißen. Er umhülle die Sinne und lähme die Kraft. Clemens fährt fort:

„Das zeigt sich auch deutlich bei den unvernünftigen Tieren und bei denen, die ihren Körper [für einen Wettkampf] trainieren; von den letzteren gewinnen in den Kämpfen die den Sieg über ihre Gegner, die sich enthalten; die Tiere aber muß man nach der Begattung fortführen, indem man sie fortzieht, ja fast fortschleppt, da sie aller Kraft und alles eigenen Antriebs völlig beraubt sind. Eine ‚kleine Epilepsie‘ (*μικρά ἐπιληψία*) nannte der Weise aus Abdera [Demokritos] den Beischlaf, da er ihn für eine unheilbare Krankheit hielt.“⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Plut. symp. 3,6, 654a–b; vgl. auch M. Foucault, Gebrauch, 76–79.

⁵⁸¹ Plut. symp. 3,6, 655a–d.

⁵⁸² Siehe oben 4.3; zum Zusammenhang von Ernährung und Sexualität vgl. etwa A. Rousselle, Ursprung, 226–236.

⁵⁸³ P. Brown betrachtet interessanterweise diesen Aspekt der clementinischen Sexualmoral in seinem Kapitel über Clemens nicht: vgl. P. Brown, Keuschheit, 137–154.

⁵⁸⁴ Clem. Alex. paed. 2,94,2f.; das Zitat ist Demokritos fr. 32 Diels/Kranz; Aulus Gellius schrieb diese Formulierung Hippokrates zu (Gell. 19,2,8).

Eine der Sichtweisen auf den Geschlechtsverkehr ist also die seiner negativen körperlichen Folgen. Die kräftigende Wirkung der Enthaltsamkeit ist eine verbreitete Ansicht gewesen,⁵⁸⁵ die Clemens hier von Paulus übernommen haben könnte.⁵⁸⁶ Platon bezeugt wie Paulus und Clemens den Zusammenhang von athletischem Erfolg und sexueller Enthaltsamkeit.⁵⁸⁷ Eine extrem anmutende Konsequenz dieses Zusammenhangs findet sich in einem Gedankenspiel bei Galenos. Dieser vermutete, die Kastration erwachsener Athleten müsste diese stärken, da sie dann die innere Hitze besser bewahren könnten.⁵⁸⁸ Selbst Marcus Fabius Quintilianus (etwa 35–etwa 100 n. Chr.) kann in seiner *Ausbildung des Redners* jenem Redner, der seine Stimme weiterentwickeln möchte, unter anderem sexuelle Enthaltsamkeit empfehlen.⁵⁸⁹ Und bereits Pythagoras soll auf die Frage, wann der geeignete Zeitpunkt für Geschlechtsverkehr sei, geantwortet haben: „Immer wenn du schwächer werden willst, als du bist.“⁵⁹⁰ All diesen Äußerungen liegt die Annahme zugrunde, daß der Same ein Konzentrat besonders wertvoller Bestandteile des Körpers sei, dessen Verlust dem Körper Kraft entziehe und daher als „kostspielige Verausgabung“ bezeichnet werden kann, während der Verzicht auf den Koitus stärkende Wirkungen habe.⁵⁹¹

Bei Clemens wird der Geschlechtsakt wie gezeigt unter der Perspektive und mit der Terminologie der Pathologie betrachtet. Indem er Demokritos zitiert, macht er sich dessen Position zu eigen. Diese Sichtweise wird auch physiologisch begründet, wobei ein weiteres Mal Demokritos herangezogen wird:

„Ist nicht auch Entkräftigung mit ihm [dem Beischlaf] verbunden, die auf die Größe des damit verbundenen Verlustes zurückgeführt wird? ‚Denn ein Mensch wird aus einem Menschen heraus erzeugt und mit Gewalt von ihm abgetrennt.‘ Siehe die Größe der Schädigung! Ein ganzer Mensch wird durch das, was mit dem Beischlaf weggegeben wird, mit Gewalt abgetrennt. Denn es ist geschrieben: ‚Dies ist jetzt Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch.‘ Der Verlust, den der Mensch durch den Samen erleidet, ist also so groß, wie sein sichtbarer Körper; denn das, was ausgeschieden wird, ist der Anfang neuen Lebens. Aber auch die Erschütterung der Materie (τῆς ὕλης βρασμός) verwirrt und erschüttert die Harmonie des Körpers (ἁρμονία τοῦ σώματος).“⁵⁹²

⁵⁸⁵ Vgl. M. Foucault, *Gebrauch*, 167–171.

⁵⁸⁶ 1 Kor 9,25 („Jeder Wettkämpfer lebt völlig enthaltsam – ἐγκρατεύεται“).

⁵⁸⁷ Plat. leg. 839e–840a (der erfolgreiche Tarentiner Ikkos enthielt sich während des Trainings, ebenso andere); vgl. M. Foucault, *Gebrauch*, 154f.

⁵⁸⁸ Gal. De semine 1,8 (=4, 571 Kühn); siehe auch Artem. 5,95 (ein Athlet träumte, er habe gesiegt, nachdem er sich entmannt habe); vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 32f.

⁵⁸⁹ Quint. inst. 11,3,19 (*veneris abstinentia*, wie überhaupt eine einfache Lebensweise – *frugalitas*).

⁵⁹⁰ Diog. Laert. 8,9.

⁵⁹¹ Siehe Hippokr. De generatione 1,1f. (τὸ ἰσχυρότατον); vgl. M. Foucault, *Gebrauch*, 167–171, das Zitat 171; ders., *Sorge*, 148; 159f.

⁵⁹² Clem. Alex. paed. 2,94,4; die Zitate stammen aus Demokritos fr. 32 Diels/Kranz und Gen 2,23; siehe auch Clem. Alex. paed. 2,83,3 (Samen als Urheber der Entstehung neuen

Auch hier ist die verbreitete Vorstellung vom Sperma als einer wertvollen Substanz impliziert: Allerdings verbindet Clemens' Verständnis vom Sperma klassische Konzepte mit biblischem Denken, indem der Gedanke der kostbaren Flüssigkeit mit der Vorstellung ihrer Teilhabe an der göttlichen Schöpferkraft verbunden wird.⁵⁹³ Diese Stelle veranschaulicht, wie Clemens pagane und christliche Ansichten und Zitate miteinander verweben kann, um seine eigene Position zu formulieren und zu untermauern.

Besonders deutlich kommt der negative Aspekt seiner Beurteilung des Orgasmus in der zustimmenden, allerdings anonymen Zitierung Epikurs zum Ausdruck, wonach der Geschlechtsverkehr nichts nütze und man froh sein könne, wenn er nicht schade⁵⁹⁴ – ein Zitat, das sich auch in der paganen Überlieferung findet.⁵⁹⁵ Dies erweckt den Eindruck, als beurteile Clemens den Beischlaf als grundsätzlich prekär und gefährvoll, was mit Blick auf seine gesundheitlichen Folgen ganz den Ansichten der paganen Medizin und Philosophie entsprach.

Die ausdrückliche Bezugnahme auf Demokritos macht deutlich, daß Clemens sich in einer Tradition befindet, in welcher der Geschlechtsverkehr unter seinen negativen gesundheitlichen Auswirkungen betrachtet und daher zurückhaltend beurteilt worden ist.⁵⁹⁶ Auch in den diätetischen Traktaten spielte die Reglementierung der

Seins); Iust. apol. 1,19 (der ganze Mensch entstehe aus dem männlichen Samen); Athenag. leg. 22 (Entmannung im Mythos werde von den Heiden allegorisch als Geschlechtsverkehr gedeutet, weil dabei eine Abtrennung stattfinde).

⁵⁹³ Clem. Alex. paed. 2,91,2; festzuhalten bleibt außerdem, daß es sich um eine allein auf den Mann orientierte Betrachtungsweise handelt. Es wäre zwar durchaus möglich, die Ejakulation auf beide Geschlechter zu beziehen (Ejakulationsschema, wonach auch Frauen Samen haben und ejakulieren, etwa in Hippokrates' *De generatione*: vgl. M. Foucault, Gebrauch, 163–167; A. Roussel, Ursprung, 44–49). Auch spricht Clemens nicht von Männern (*ἀνδρες*), sondern von Menschen (*ἄνθρωποι*). Das Ejakulationsmodell widerspricht aber der Argumentation bei Clemens, der vom Gedanken der Trennung ausgeht: Denn die Frau konnte sich zunächst ja gar nicht von „ihrem“ Sperma trennen, sondern behielt es in sich.

⁵⁹⁴ Clem. Alex. paed. 2,98,2; daß Clemens anonym zitiert, ist verständlich, da Epikur aufgrund seiner Kosmologie, Gotteslehre und der Wertschätzung der *ἡδονή* von Clemens und anderen Kirchenvätern in der Regel scharf abgelehnt worden ist; siehe Clem. Alex. strom. 1,1,2 (Bannerträger der Gottlosigkeit); 6,67,2; 1,50,6 (Leugner der Vorsehung und Prediger der Sinnenslust); Hipp. ref. 1,22; Greg. Thaum. pan. Orig. 13,151f.; vgl. W. Schmid, Art. Epikur, in: RAC 6 (1961), 681–819; R. Jungkuntz, Approval; R. Rehm, Lust.

⁵⁹⁵ Diog. Laert. 10,118; auch in einem Brief des Epikureers Metrodor an Pythokles, der fragmentarisch erhalten ist (Sent. Vat. 51); vgl. G. Wöhrle, Studien, 194; siehe auch Plut. symp. 3,6, 653c–d (Epikur habe junge Leute von der *ἐπιθυμία* abgehalten, weil Geschlechtsverkehr immer Schaden hervorrufe).

⁵⁹⁶ Vgl. M. Foucault, Gebrauch, 151–155; 162–171; ders., Sorge, 133–162; A. Rousselle, Ursprung, 24–27, die darauf hinwies, daß im 1. Jh. n. Chr. die philosophische Diskussion über die Enthaltsamkeit zu einer medizinischen geworden sei; P. Brown, Keuschheit, 30–33; speziell zu athenischen Autoren E. C. Keuls, Medical Texts.

Sexualität eine wichtige Rolle. Die Anweisungen zu deren restriktiver Ausübung zeigen, daß ihr ein schädliches Potential zugestanden worden ist, auch wenn hin und wieder der Koitus aus gesundheitlichen Gründen empfohlen werden konnte.⁵⁹⁷ Hippokrates etwa legte die Häufigkeit des Geschlechtsaktes in Abhängigkeit von der Jahreszeit fest. Das hatte Diogenes Laertios zufolge bereits Pythagoras getan, der aber darüber hinaus bemerkt habe, der Geschlechtsverkehr sei schlecht „zu jeder Jahreszeit und nicht gut für die Gesundheit“. Celsus forderte dazu auf, den Beischlaf weder zu stark zu begehren noch zu sehr zu fürchten.⁵⁹⁸ Bereits oben wurde auf den hippokratischen Grundsatz hingewiesen, den Geschlechtsverkehr – wie vieles andere auch – mit Maßen zu genießen, ein Grundsatz, den sich auch Galenos zu eigen machte.⁵⁹⁹ Wie Demokritos und Clemens betrachtete Galenos den Orgasmus als eine Art Epilepsie und untersuchte ihn daher in einer Abhandlung zusammen mit anderen Konvulsionen.⁶⁰⁰ Die Nähe zur Epilepsie findet sich bei weiteren medizinischen Autoren des 1. und 2. Jhs. n. Chr.⁶⁰¹

Diokles äußerte sich am Ende seiner diätetischen Anweisungen auch zum Geschlechtsverkehr. Diesem dürfe man sich nicht häufig oder andauernd hingeben. Nachdem er beschrieben hatte, für welche Konstitutionen der Beischlaf eher schädlich und für welche eher unschädlich sei, bemerkte er:

„Wer sich zur Unzeit und allzu oft einläßt, erleidet Schaden, vor allem an Blase, Nieren, Lunge, Augen und Rückenmark. Der Nachteil ist am geringsten und das Vermögen erhält sich am längsten, wenn einer – sofern er zu solchem Tun nicht überhaupt untauglich ist – es immer mit Maß betreibt und nicht zu häufig den Verkehr sucht, dazu kräftig und reichlich sich nährt.“⁶⁰²

Hierin drückt sich neben dem Verweis auf die Maßethik vor allem die Annahme aus, der Geschlechtsakt beanspruche wichtige Körperteile zu stark und könne sie dadurch schädigen.⁶⁰³ In Plutarchs *Gesundheitsvorschriften* werden die negativen Folgen sexueller Unbeherrschtheit (ἀκρασία) auf die Verdauung erwähnt.⁶⁰⁴ Der Arzt Rufus von Ephesus, der unter Traianus (98–117 n. Chr.) wirkte, bietet eine Vielzahl solcher möglichen Schädigungen durch falsches Verhalten in Fragen der Sexualität. Genannt werden:

„Verdauungsstörungen, Schwächung des Gesichts und des Gehörs, allgemeine Schwäche der Sinnesorgane und Gedächtnisverlust; konvulsivische Zuckungen, Gelenkschmerzen,

⁵⁹⁷ Siehe etwa Aristot. pol. 1335b 35–38 (auch für Männer, die älter als 55 Jahre alt seien).

⁵⁹⁸ Hippokr. De victu 3,68; Diog. Laert. 8,9; Cels. artes 1,1,4.

⁵⁹⁹ Hippokr. Epidemiae 6,6,2; Gal. Protrepticus ad medicinam 11 (=1, 27 Kühn).

⁶⁰⁰ Gal. De locis affectis 3,8; vgl. M. Foucault, Sorge, 145–147, der von einer „Pathologie der spasmodischen Ausscheidungen“ spricht (147).

⁶⁰¹ M. Foucault, Sorge, 148f.

⁶⁰² Diokles fr. 141, 54f. Wellmann=CMG 6.2.2, 146.

⁶⁰³ M. Foucault, Gebrauch, 151–154.

⁶⁰⁴ Plut. mor. 129f–130a=De tuenda sanitate praecepta 15.

Seitenstechen; Aphthen im Munde, Zahnschmerzen, Halsentzündung, Bluthusten, Blasen- und Nierenkrankheiten.⁶⁰⁵

Und Soranos von Ephesus schließlich, bedeutender Arzt und Zeitgenosse von Rufus und Plutarch, bemerkte in seiner *Gynäkologie*: „Männer, die keusch bleiben, sind stärker und größer als andere und verbringen ihr Leben bei besserer Gesundheit.“⁶⁰⁶ Außerdem stellt er fest, Geschlechtsverkehr sei für Männer und Frauen schädlich, er müsse für Schwangere und Säugende verboten werden und die lebenslange vollständige sexuelle Enthaltsamkeit (Jungfräulichkeit) von Frauen sei gesünder als das Gebären.⁶⁰⁷ All diese sexualdiätetischen Vorschriften – mit Ausnahme jener des Moralisten Plutarch – stützen sich nicht auf moralische Normen, sondern nehmen sich vielmehr „als nüchterne Materialisation der Maßethik in einer Ökonomie der körperlichen Kräfte“ aus.⁶⁰⁸

Clemens steht also in der Tradition paganer Positionen zum Geschlechtsakt, wenn er diesen hinsichtlich seiner körperlichen Folgen sehr kritisch beurteilt: Der Akt zerstört Ordnung und Harmonie des Körpers, er schwächt die Kräfte und ist in seinen Auswirkungen mit einer Krankheit zu vergleichen. Während aber pagane Autoren die Bedrohlichkeit des Sexualaktes weitgehend ausschließlich medizinisch begründeten, spielen bei christlichen Autoren wie Clemens diese gesundheitlichen Argumente keine zentrale Rolle. Sie sind nur ein einzelner Baustein in einer ganz auf den Zweck der Zeugung von Kindern zielenden Reglementierung aller sexuellen Regungen.⁶⁰⁹

Zum Abschluß des Kapitels sei noch kurz auf die Abtreibung hingewiesen. Wenn der Zweck des Geschlechtsverkehrs die Zeugung ist und Mensch und Gott hierbei zusammenarbeiten, dann ist es folgerichtig, daß ungeborene Kinder nicht abgetrieben werden dürfen.⁶¹⁰ Es ist nicht rechters, die mit der Schwangerschaft verbundenen körperlichen Vorgänge abzubrechen. Clemens äußert sich einmal zu diesem Thema und stellt fest, Abtreibung sei eine Folge unbeherrschter Begierden. Würden diese naturgemäß beherrscht, wäre die Abtreibung unnötig und müßten Frauen ihre Hurerei nicht verbergen wollen. Man dürfe aber keinesfalls mit Mitteln übler Kunst

⁶⁰⁵ M. Foucault, *Sorge*, 154.

⁶⁰⁶ Sor. *Gynaecia* 1,30; vgl. P. Brown, *Keuschheit*, 33.

⁶⁰⁷ Sor. *Gynaecia* 1,46; 1,56 („Geschlechtsverkehr ist für schwangere Frauen immer schädlich“); 2,19 (Stillzeit); 2,29; 1,32; vgl. hierzu J. R. Pinault, *Case*; I. Stahlmann, *Sexus*, 85–104, insbesondere 92–99.

⁶⁰⁸ G. Wöhrle, *Studien*, 182.

⁶⁰⁹ Vgl. M. Foucault, *Gebrauch*, 161; D. Daube, *Duty*, 241–269.

⁶¹⁰ Zur Abtreibung in der Antike vgl. J. H. Waszink, *Art. Abtreibung*, in: *RAC* 1 (1950), 55–60; D. Nardi, *Aborto*; M. J. Gorman, *Abortion*, 19–32; A. Keller, *Abortiva*; H. King, *Art. Abtreibung*, in: *DNP* 1 (1996), 41–43; J. M. Riddle, *Eve's Herbs*, 35–88; K. Kapparis, *Abortion*.

(κακότεχνοι μηχαναί) das nach Gottes Vorsehung entstehende Kind töten.⁶¹¹ Auch hier taucht wieder der Gedanke vom Anteil Gottes an der Entstehung neuen Lebens auf. Abtreibung richtet sich demnach nicht nur gegen den werdenden Mensch, sondern auch gegen Gottes Vorsehung.

Abtreibung ist für Clemens eine Frauenpraxis. Es sind Frauen, die etwas verbergen müssen.⁶¹² Sie seien es, die in völliges Verderben (φθορά) führende Abtreibemittel (φθορία φάρμακα)⁶¹³ verwendeten und zugleich mit dem Embryo auch ihre Menschenliebe (φιλανθρωπία) abtrieben.⁶¹⁴ Abtreibung wird so aufs engste mit Ehebruch in Verbindung gebracht: Sie dient in den Augen von Clemens der Verhüllung eines Ehebruchs, ist aber kein Mittel der „Familienplanung“ oder demographischer Steuerung wie etwa bei Platon und Aristoteles.⁶¹⁵ Wie zuvor bereits jüdische Schriftsteller⁶¹⁶ sahen christliche Autoren dagegen Abtreibung generell als Mord an und verwiesen wie Clemens auf die Mitwirkung Gottes bei der Entstehung neuen Lebens.⁶¹⁷ Damit soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, daß sich nicht auch pagane Autoren gegen Abtreibung gewandt hätten. Im hippokratischen Eid wird sie möglicherweise ebenso abgelehnt⁶¹⁸ wie bei Musonius und Cicero, der schon für beabsichtigte Abtreibung die Kapitalstrafe verlangte.⁶¹⁹

⁶¹¹ Clem. Alex. paed. 2,96,1; zur Abtreibung bei Clemens vgl. Ae. Decker, Kenntnis, 23–26; J. T. Noonan Jr., Abortion, 186.

⁶¹² Dies ist neben dem Wunsch, die jugendliche Schönheit der Mutter zu wahren, und dem Schutz ihres Lebens einer der drei von Soranos für eine Abtreibung aufgeführten Gründe, von denen er aber nur den letzten gelten läßt (Sor. Gynaecia 1,60).

⁶¹³ Eigentlich Verderbemittel; es handelt sich um ein Wortspiel; Abtreibemittel werden bei Soranos als φθορία bezeichnet (Sor. Gynaecia 1,60).

⁶¹⁴ Clem. Alex. paed. 2,96,1; ἐξαμβλίσκουσιν heißt zugleich „zunichte machen“ und „zur Fehlgeburt bringen“, die Übersetzung soll diese Wortwahl zum Ausdruck bringen.

⁶¹⁵ Plat. rep. 461c (Frauen über 40 Jahren sollten Embryos abtreiben oder die Neugeborenen aussetzen); Aristot. pol. 1335b 19–26 (Abtreibung sei – im Gegensatz zur Aussetzung – bei zu großer Kinderzahl erlaubt, da Embryos weder Wahrnehmung noch Leben hätten); vgl. W. A. Krenkel, Familienplanung, 378; E. Eyben, Family-Planning.

⁶¹⁶ Siehe Phil. spec. 3,110–119 (zur Kindesaussetzung); vgl. M. J. Gorman, Abortion, 33–45.

⁶¹⁷ Did. 2,2 (im „Weg des Lebens“ in einer Reihe mit weiteren Verboten, die teilweise mit Sexualität zu tun haben); Barn. 19,5; ApkPetr 8 (äthiop.)=NTApo⁶ 2, 571; vgl. dazu P. Gray, Abortion; siehe auch Athenag. leg. 35 (Frauen, die haben abtreiben lassen, müßten sich dereinst gegenüber Gott als Menschenmörderinnen verantworten); Min. Fel. 30,2 (bei Nichtchristinnen); Tert. apol. 9,8 (Abtreibung als vorweggenommener Mord); siehe auch das bei Clemens überlieferte Referat eines frühchristlichen Autors, der auf der Grundlage von Lk 1,41 (Johannes hüpfte im Leib der Elisabeth bei der Ankunft der schwangeren Maria) die Ansicht vertrat, das Leben (mit Seele) beginne mit der Empfängnis (Clem. Alex. ecl. 50,1f.); vgl. J. T. Noonan Jr., Abortion, 179–191; M. J. Gorman, Abortion, 47–62.

⁶¹⁸ Hippokr. Iusiurandum; die Stelle ist umstritten, siehe aber Paraphrase und Erläuterung bei Sor. Gynaecia 1,60; zur Abtreibung im hippokratischen Eid vgl. D. W. Amundsen, Obligation, 38–40, der das Verbot der Abtreibung während klassischer und hellenistischer Zeit für

Auch mit Blick auf die Sexualität zeigt sich also klar, wie Clemens seine Normen von den körperlichen Gegebenheiten her formuliert. Der Körper ist für ihn ebenso wie hinsichtlich eines gesundheitsförderlichen Verhaltens normierender Maßstab christlicher Praxis. Sorge für den Körper und Furcht vor dem Körper prägen gemeinsam jenes Verhalten und jene grundlegenden Maßstäbe, die Clemens seinen Adressaten vermitteln will.

untypisch für die normale medizinische Praxis hält; zur Rezeption des Eides vgl. V. Nutton, Art. Hippokratischer Eid, in: DNP 14 (2000), 418f.

⁶¹⁹ Mus. 15a; Cic. Cluent. 32 (Cicero erinnert sich des Falles einer Milesierin, deren Todesstrafe er zustimmend beurteilt, da sie mit der Abtreibung gegen den Vater des Kindes, die Familie und die *res publica* gehandelt habe); erst die stoische Moral wandte sich entschieden gegen die zuvor weitgehend akzeptierten Praktiken von Empfängnisverhütung, Abtreibung und Kindesaussetzung; vgl. P. Veyne, Römisches Reich, 23–27; vgl. auch R. Crahay, Les moralistes; siehe auch Dig. 47,11,4 (Marcianus) (Androhung zeitweiliger Verbannung bei Abtreibung in zwei Reskripten von Septimius Severus und Caracalla).

6. Schluß

Die vorliegende Arbeit hat versucht, den *Paidagogos* von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen: Warum schrieb ein christlicher Autor an der Wende vom 2. zum 3. Jh. n. Chr. ein ausführliches Handbuch darüber, wie sich ein Christ im Alltag zu verhalten habe? Ein besonderes Anliegen war es dabei zugleich, einem unverständlicherweise und völlig zu unrecht vernachlässigten Text jene Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, die er verdient. Einige Ergebnisse der vorangegangenen Studien sollen hier abschließend hervorgehoben werden.

Um das Ziel dieser Arbeit zu erreichen, war es zuerst erforderlich, einleitende Fragen zum *Paidagogos* und seinem Verfasser zu beantworten. Wie in der Einleitung bemerkt, liefert bereits dieser Abschnitt eigenständige Forschungsbeiträge, da es bislang an einer fundierten historischen Betrachtung des Werkes fehlt. Dabei konnten Fragen nach der Biographie des Clemens, die in der Forschung in der Regel summarisch abgehandelt werden, deutlicher beantwortet werden: Es wurde gezeigt, daß sein Weggang aus Alexandria nicht ohne weiteres auf das Jahr 202/203 nach Christus datiert werden kann. Außerdem wurde die These von L. Früchtel zurückgewiesen, der *Paidagogos* könne nicht in Alexandria verfaßt worden sein. Die Art und Weise, in der in dem Werk über ägyptische Produkte gesprochen wird, läßt es wahrscheinlich, in jedem Falle aber nicht unmöglich erscheinen, Clemens habe seine Schrift in der ägyptischen Metropole verfaßt hat. In Verbindung mit den chronologischen Erwägungen ist dann auch 202/203 n. Chr. nicht *terminus ante quem* für die Abfassung des *Paidagogos*. Ist somit Alexandria als Hintergrund des Werkes wahrscheinlich gemacht, ist es legitim, die städtischen Verhältnisse für die Interpretation des Werkes heranzuziehen. Hierbei wurde erkennbar, daß sich der Wohlstand der Stadt im *Paidagogos* widerspiegelt. Als Adressaten können wohlhabende Händler und Gewerbetreibende angesehen werden. Während von Grundbesitz oder dem Aufenthalt auf dem Lande nicht die Rede ist, gibt es sowohl im *Paidagogos* als auch in *Quis dives salvetur* einige Hinweise auf Handelstätigkeit der Christen. Konkretere Erkenntnisse lassen sich aber anhand beider Schriften nicht gewinnen. Es sei darauf hingewiesen, daß entgegen verbreiteter Ansicht die Schrift über die Perikope vom reichen Jüngling ähnliche Fragen aufwirft und den gleichen Adressatenkreis anspricht wie der *Paidagogos*. Damit gehört sie offensichtlich ebenfalls in die alexandrinische Zeit des Verfassers.

Von besonderer Bedeutung ist das Christentum in Alexandria. Wie gezeigt, fehlen verlässliche Informationen weitgehend. Die Darstellung der in der Forschung diskutierten Theorien hat verdeutlicht, daß es sich beim Christentum Alexandrias um

ein buntes Gemisch unterschiedlicher Gruppierungen gehandelt hat. Hierzu gehörten neben judenchristlichen auch verschiedene heidenchristliche Gruppen. Das intellektuelle Klima Alexandrias sowie seine kulturelle Vielfalt dürften die Entstehung zahlreicher unterschiedlicher Interpretationen des christlichen Glaubens befördert haben. Eine starke Mehrheitskirche ist trotz der Darstellung des Eusebius bis zu Origenes nicht erkennbar. Clemens befindet sich daher in einem Umfeld, in dem über die zutreffende Deutung des christlichen Heilsgeschehens und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Glauben und Leben kontrovers diskutiert worden ist: Was als Orthodoxie und Orthopraxie angesehen werden konnte, war noch keineswegs entschieden.

Der konkrete Rahmen des *Paidagogos*, der sich nicht an gebildete Heiden, sondern an bereits bekehrte wenn auch noch nicht getaufte Christen wendet, ist die Katechese als Vorbereitung auf die Taufe. Wie in anderen christlichen Zentren im römischen Reich gilt auch für Alexandria eine starke Betonung der Lebenspraxis in der Katechese. Auf sie wird in der Taufvorbereitung und daher auch im *Paidagogos* das entscheidende Gewicht gelegt. Damit ist das noch immer kontroverse Problem der bei Eusebius erwähnten sogenannten Katechetenschule angesprochen, die besser als Katecheseschule bezeichnet werden sollte. Die sozialgeschichtliche Frage nach den Adressaten des *Paidagogos* stellt dabei ein neues Argument in der Diskussion dar: Da das Werk nicht den in einer gottesdienstlichen Katechese zu erwartenden sozial weitgehend repräsentativen Adressatenkreis anspricht, sondern sich ausschließlich an reiche Christen wendet, liegt die Vermutung nahe, diese Christen hätten im Rahmen der clementinischen Schule – als einem Kreis von interessierten Nichtchristen, Katechumenen und bereits getauften Christen – in einem engeren Kontakt mit Clemens gestanden, der für sie den *Paidagogos* als begleitendes Handbuch zur Taufkatechese verfaßt hat. Dabei wandte er sich offenbar auch an Frauen, auch wenn das Buch eine rein männliche Perspektive aufweist und Frauen insbesondere als Bedrohung empfunden werden. Dies ist der Rahmen, in den sich eine Analyse des *Paidagogos* einfügen muß.

Große Bedeutung bei der Interpretation eines Werkes kommt den Hinweisen zu, die der Verfasser selbst in seiner Einleitung gibt. Das gilt auch für den *Paidagogos*, dessen zweites Buch mit grundsätzlichen Erwägungen beginnt, die als Proömium bezeichnet werden können und besondere Beachtung verdienen. In seinem Proömium betont Clemens das besondere Gewicht, das er dem Umgang mit dem Körper beimißt: Es geht ihm um die Frage, „wie sich jeder einzelne von uns zu seinem eigenen Körper verhalten oder vielmehr wie er ihn richtig lenken muß.“¹ Ausgehend von diesen Hinweisen hat sich erwiesen, daß tatsächlich der Umgang mit dem Körper gleichsam ein

¹ Clem. Alex. paed. 2,1,2.

roter Faden ist, der das Werk durchzieht. Es handelt sich dabei keineswegs um ein nebensächliches Thema, sondern um ein Kernproblem christlicher Lebenspraxis.

Um Clemens' Beurteilung des Körpers angemessen einordnen zu können, war ein Überblick über die verschiedenen ihn prägenden Traditionen erforderlich. Dabei wurde deutlich, daß er eine eigenständige Position formuliert, die Elemente paganer Haltungen mit christlichen Gedanken verknüpft, ohne ausgeprägt abfällige Äußerungen über den Körper zu übernehmen oder in eine christliche Leibfeindschaft zu verfallen, wie sie im 2. Jh. n. Chr. in einigen christlichen Gruppierungen, insbesondere bei Gnostikern und Enkratiten, verbreitet war. Während bei Clemens auf der einen Seite eine philosophisch geprägte Distanz gegenüber dem Körper und seinen Regungen (Affekten) steht, findet sich auf der anderen Seite eine christlich begründete Wertschätzung des Körpers, die prägend ist und eine leibfeindliche Haltung für ihn unmöglich macht. Von Körperhaß ist daher bei Clemens nichts zu finden, ebensowenig sollte man aber von Körperfreudigkeit sprechen: Sorge für den Körper und Furcht vor dem Körper sind bei ihm gleichermaßen stark vertreten. Daher ist eine differenzierte Beurteilung notwendig. P. Brown hat für vergleichbare Positionen den Begriff des „wohlwollenden Dualismus“ geprägt, der in vielerlei Hinsicht auf Clemens zutrifft.

In der Kontroverse mit divergierenden christlichen Gruppierungen Alexandreias spielt die Frage nach der Beurteilung der Schöpfung und damit auch des Körpers eine wichtige Rolle. In dieser Diskussion versucht Clemens, den Katechumenen, an die er sich wendet, mit Hilfe seiner Verhaltensanweisungen grundlegende Wertmaßstäbe zu vermitteln. Er möchte kein Etikettehandbuch im modernen Sinne schreiben. Auch geht es ihm vorrangig nicht darum, gleichsam kasuistische Anweisungen für das Verhalten in allen denkbaren Situationen des täglichen Lebens zu geben. Dazu sind zu viele Anweisungen doch zu unkonkret: Auch wenn der Regelungswille umfassend zu sein scheint, äußert sich Clemens doch etwa nicht eindeutig darüber, wann, wie häufig und auf welche Weise Geschlechtsverkehr als sittsam angesehen werden kann. Vielmehr ist sein *Paidagogos* ein Erzieher im wahrsten Sinne des Wortes: Er transportiert grundlegende Normen und Wertmaßstäbe, gerade indem detaillierte Anweisungen für das Verhalten im täglichen Leben gegeben werden. Dazu gehört es auch, den Christen, die sich am *Paidagogos* orientieren, eine Einstellung gegenüber ihrem Körper zu vermitteln, die in allen Situationen des Lebens als Orientierung und Maßstab dienen kann. Weil der *Paidagogos* diese Orientierungen bietet, ist seine Anliegen auch nicht „einfältig“, wie es die in der Einleitung wiedergegebene Äußerung des platonischen Sokrates nahelegen könnte. Eben jene von Sokrates geforderten Grundlagen der Erziehung werden durch den *Paidagogos* vermittelt.

Das hat sich im einzelnen in den beiden Kapiteln gezeigt, die sich mit der Sorge für den Körper und der Furcht vor dem Körper befassen. Wenn Clemens an zahlreichen Stellen mit den gesundheitlichen Auswirkungen eines bestimmten Verhaltens argumentiert, dann entspricht er damit nicht nur einer literarischen Mode oder dem

Geschmack seiner Adressaten. Vielmehr verdeutlicht er, daß die Sorge für einen guten körperlichen Zustand legitimes Interesse eines Christen sein darf. Es handelt sich dabei nicht lediglich um „flankierende Argumente“² zu seiner eigentlichen Position, sondern um ein zentrales Erziehungsanliegen: Ein Christ *darf* für seinen Körper sorgen. Dies hält Clemens implizit durch seine Normen jenen Christen entgegen, welche die Legitimität der Sorge für den Körper in Frage stellten. Katechumenen, verunsichert durch leibfeindliche Lehren, die ihnen im vielgestaltigen christlichen Alltag Alexandreias auf den unterschiedlichsten Wegen zu Ohren gekommen sein können, vermittelt Clemens unaufdringlich aber mit großem Nachdruck ein Wissen darum, daß der Körper als Schöpfung und Abbild Gottes nicht schlecht ist und vernachlässigt werden muß, sondern aufmerksame Fürsorge verdient. Daher ist es irreführend, wenn A. Breitenbach dieses Thema unter dem Titel „Wer christlich lebt, lebt gesund“ behandelt. Denn auch wer sich an den diätetischen Anweisungen paganer Autoren orientiert, lebt gesund. Die Diätetik als Lehre von der gesunden Lebensweise in allen Belangen des Alltags ist keine christliche Erfindung, sondern hat zu Clemens' Zeiten bereits eine mehr als sechshundertjährige Tradition. In dieser Tradition steht Clemens, wie zahlreiche Gemeinsamkeiten mit diätetischen Autoren insbesondere in den Bereichen Ernährung, Leibesübungen und Körperpflege gezeigt haben, obgleich ausdrücklich medizinische Argumente – wie die Humoralpathologie und die Behandlung durch Gegensätze – nur geringes Gewicht haben. Dagegen findet sich an zahlreichen Stellen eine von der Maßethik geprägte und gesundheitliche Auswirkungen heranziehende Argumentation im Dienste der Prophylaxe. Kennzeichnend für die clementinische Position im *Paidagogos* ist es, die Sorge für den Körper und insbesondere seine Gesundheit zuzulassen: Wer christlich lebt, *darf* auf eine gesunde Lebensweise achten. Dabei sollte zwar nicht vernachlässigt werden, daß für Clemens ein Zusammenhang zwischen seelischer und körperlicher Gesundheit besteht. Aber letztere hat auch einen ganz eigenständigen Wert, der in dieser Deutlichkeit in der christlichen Literatur seiner Zeit einmalig ist.

Der Sorge für den Körper steht die Furcht vor dem Körper gegenüber. Zwar wird es als legitim anerkannt, für die Gesundheit zu sorgen. Damit werden Gesundheit und langes Leben – nicht nur gegen einige christliche Positionen, sondern auch gegen manche pagane Ansicht – als erstrebenswerte Ziele dargestellt. Aber der Körper stellt für Clemens auch ein Bedrohungspotential dar, das ständige Wachsamkeit und eine Kenntnis der möglichen Gefahren erforderlich macht. Übertriebene Aufmerksamkeit etwa in der Anwendung von Schönheitspraktiken darf dem Körper nicht zuteil werden. Auch darf er nicht gegen die natürliche Ordnung, die zugleich die Schöpfungsordnung Gottes ist, verändert werden. Das gilt insbesondere für die Körperbehaarung des Mannes, die als Kennzeichen der männlichen Natur nicht beseitigt werden darf.

² A. Breitenbach, *Wer christlich lebt*, 29.

Damit ist auch die Gefahr der Verweiblichung verbunden. Eine stärker soziale als biologische Definition von Männlichkeit birgt das Risiko in sich, durch sein Verhalten das eigene Mannsein in Frage zu stellen. Dies darf als Widerspruch gegen die Schöpfungsordnung nicht zugelassen werden, die Männlichkeit muß stets neu durch selbstbeherrschtes und kontrolliertes Verhalten unter Beweis gestellt werden. Hierbei kommt aber noch ein weiterer Aspekt hinzu: die Erkennbarkeit des Charakters an den äußerlichen Merkmalen eines Menschen. Während sich Clemens für seine gesundheitliche Argumentation auf die Lehren der Diätetiker stützen konnte, fußt er hier auf Erkenntnissen der Physiognomiker, wie sie am Ende des 2. Jhs. n. Chr. weite Verbreitung gefunden haben. Dabei geht Clemens von den Erfordernissen einer „face-to-face-society“ aus, das heißt einer Gesellschaft, die von engem sozialen Kontakt zu den unterschiedlichsten, oft auch unbekannten Menschen geprägt ist. Einen fremden Menschen an seinem Aussehen einschätzen und beurteilen zu können, war in dieser Gesellschaft eine überlebenswichtige Fähigkeit.³ Polemon beschreibt diese Notwendigkeit und bezeichnet die Physiognomie als jene Kunst, die hierzu imstande ist.⁴ Auch Clemens kennt diese Notwendigkeit. Wenn er einmal von der Kleidung der Christen als einer Art Uniform spricht, bringt er zum Ausdruck, daß sich Christen untereinander an ihrem Aussehen erkennen können sollen. Da er immer wieder von der Gefährdung der eigenen Sittsamkeit durch den Umgang mit unsittlichen Menschen spricht, ist die Fähigkeit, den Charakter eines Menschen an seinem Aussehen beurteilen zu können, auch in einem religiösen Sinne überlebenswichtig: Umgang mit diesen an ihrem Aussehen erkennbaren Menschen sollte vermieden werden. Es gilt aber auch umgekehrt gegenüber anderen Christen die Notwendigkeit, die eigene Sittsamkeit durch sein Aussehen nicht in Frage zu stellen. Der Körper vermittelt so Botschaften von großer Wichtigkeit und bedarf daher auch in diesem Sinne steter Aufmerksamkeit.

Dabei geht es aber weniger um eine Sorge für den Körper als vielmehr um seine Kontrolle. Ständige Körperkontrolle ist erforderlich, um nicht durch ein Nachlassen der notwendigen Anspannung moralische Laxheit zu signalisieren. Diese Kontrolle ist aber nicht nur notwendig, sondern auch möglich: Clemens bezweifelt es nicht, jederzeit durch die leitenden Seelenkräfte den Körper beherrschen zu können. Das gilt sogar für scheinbar unkontrollierbare Regungen wie die Erektion. Der Körper ist für Clemens nicht wie bei den nach ihm kommenden Asketen Kampfplatz gegen Dämonen, sondern der untergegebene Andere, der zwar manchmal unbotmäßig sein mag, sich aber der Beherrschung nie grundsätzlich entziehen kann. Clemens vertritt hier einen ausgesprochenen Optimismus im Hinblick auf die Möglichkeiten des menschlichen Willens und der menschlichen Freiheit – einen Optimismus, den zwei Jahrhunderte

³ Vgl. M. W. Gleason, *Semiotics*, 389.

⁴ Adamantius 1,2=1, 298f. Förster; vgl. M. W. Gleason, *Making Men*, 37f.

später Augustinus in der Auseinandersetzung mit Pelagius entschieden zurückweisen sollte.

Daher ist es nicht der Körper an sich, der Furcht einflößen kann. Ihm wird keine grundsätzliche Scheu oder Scham entgegengebracht, es wird nicht als unpassend beurteilt, über körperliche Funktionen zu sprechen, und die Entblößung von Männern voreinander in Bad und Gymnasion scheint Clemens keine Schwierigkeiten zu bereiten. Er kann mit Paulus den Körper als Tempel bezeichnen und von seiner Harmonie sprechen.⁵ Es ist vielmehr der Umgang mit dem Körper, der potentiell bedrohlich und furchterregend ist. Im Umgang mit dem eigenen Körper, in dem sich das Christsein erkennbar manifestiert, droht stets die Gefahr von Fehlverhalten. Daher muß sich an diesem Umgang die eigene christliche Existenz immer wieder neu beweisen.

Dieses Urteil gilt nicht mit Blick auf den weiblichen Körper. Dieser wird nicht wohlwollend betrachtet, in seiner Beurteilung erweist sich ein prägender Zug der clementinischen Moral: die Furcht vor dem weiblichen Körper. Obgleich Clemens mit seinem Buch auch Frauen als Leserinnen im Blick hat, ist sein Text doch allein aus männlicher Perspektive verfaßt. Das erweist sich nirgends so deutlich wie hier: Die Forderung nach völliger Verbergung der Frau, nach ihrem weitgehenden Ausschuß aus dem gesellschaftlichen Leben, insbesondere aus den gemischten Bädern, und ihrer möglichst vollständigen Unsichtbarmachung in der Öffentlichkeit bringen gleichermaßen zum Ausdruck, wie sehr Frauen in seinen Augen durch ihr Aussehen und ihren Körper eine Bedrohung von Sittsamkeit und Seelenruhe seiner männlichen Adressaten – verheirateten Familienvätern – darstellen, indem sie als potentielle Verführerinnen betrachtet werden. Clemens hat dabei anscheinend noch wenig Zutrauen in die Seelenstärke der Männer, indem er nicht Leidenschaftslosigkeit, sondern die Verhinderung der Entstehung von Leidenschaften verlangt: Bei den Katechumenen geht es ihm zunächst nur darum, Gefahren zu erkennen und zu vermeiden. Das Ideal der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) formuliert Clemens erst für den wahren Gnostiker in den *Stromateis*.⁶

Physiologische Argumente verwendet Clemens auch dort, wo es um die Sexualität geht. Sie stellt ein wichtiges, aber nicht *das* herausragende Thema des *Paidagogos* dar. Zwar finden sich an den verschiedensten Stellen und nicht nur im Kapitel über die Zeugung von Kindern Äußerungen über Lust (ἡδονή), Begierde (ἐπιθυμία), Verlangen (ὄρεξις) und Leidenschaft (πάθος). Die genannten Begriffe können an einigen dieser Stellen tatsächlich im engeren Sinne sexuell aufgefaßt werden. Weitaus häufiger aber müssen sie im Kontext der Affektkontrolle gesehen werden. Die Affekte sind nicht ausschließlich sexuell konnotiert. Sie sind nicht problematisch, weil sie sexuelle Relevanz haben, sondern weil sie als Regungen niederer Seelenkräfte die stets

⁵ Clem. Alex. paed. 2,94,4.

⁶ Das Wort ἀπάθεια kommt im *Paidagogos* nicht vor, nur dreimal das Wort ἀπαθής: Clem. Alex. paed. 1,4,1; 3,35,1; 3,77,2.

nötige Dominanz der leitenden Vernunft, das heißt des Logos, in Frage stellen. Die Affektkontrolle ist ein wichtiges Erziehungsziel des *Paidagogos*, das in der vorliegenden Arbeit aus Platzgründen ebenso wie andere mögliche Schwerpunktsetzungen – wie etwa die Luxuskritik – nicht verfolgt werden konnte.

Schließlich stellt sich noch die Frage nach dem Verhältnis zu paganen Autoren. Es konnte an Aufnahme und Abänderung einiger Zitate von Platon und Musonius deutlich gezeigt werden, wie Clemens seine Vorlagen um gesundheitliche Argumente ergänzt. Damit wird nicht nur sein besonderes Interesse für Fragen der Gesundheit unterstrichen, sondern auch der eigenständige Umgang mit seinen Quellen und deren Anpassung an seine Bedürfnisse. Viele Anweisungen stehen in großer Nähe zu paganen Normen, zahlreiche Parallelen haben sich in dieser Arbeit aufweisen lassen. Dabei wurde deutlich, wie notwendig es ist, differenziert den Einzelfall zu betrachten und pauschale Urteile darüber zu vermeiden, ob in der Betrachtung von clementinischen und paganen Normen Gemeinsamkeiten oder Unterschiede überwiegen. Aber über den Einzelfall hinaus läßt sich auch Allgemeineres festhalten: Wie bereits in der Einleitung dargelegt, findet eine Christianisierung der Ethik allein schon aufgrund der intensiven Verwendung biblischer Zitate und der Bezugnahme auf das christliche Heilsgeschehen statt. Manche Verhaltensweise Jesu bewirkt eine Veränderung oder Ergänzung paganer Vorstellungen. Darüber hinaus werden die Normen zum Körper aber auch bei aller formalen Ähnlichkeit durch die zugrundeliegende Einstellung gegenüber dem Körper verändert – eben christianisiert. Indem der Körper – aufgrund der biblischen Lehren seiner Erschaffung durch Gott, der Gottebenbildlichkeit, der Menschwerdung Christi sowie der leiblichen Auferstehung – eine religiös motivierte Wertschätzung erfährt, hat der Umgang mit dem solcherart beurteilten Körper einen anderen Charakter als in der paganen Ethik: Das Verhalten gegenüber dem Körper hat eine religiöse Relevanz.

Weitere Veränderungen gegenüber der paganen Tradition können benannt werden. Im Heidentum kann man von einer sozialen Definition von Nacktheit sprechen. Ihre Beurteilung hing vom Status der nackten Person ebenso ab wie vom Status ihrer Betrachter. Während Nacktheit vor Sklaven und Dienern kein Problem darstellte, fordert Clemens von Frauen, sich im Bad nicht vor Dienern zu entkleiden.⁷ Als körperliche Betätigung unter dem Gesichtspunkt der Gesundheitsprophylaxe empfiehlt Clemens Tätigkeiten, die zum Teil nicht mit dem sozialen Status seiner Adressaten zu vereinbaren waren. Selbsttätigkeit (*αὐτοπυρία*) ist ein Merkmal seiner Normen, das heißt die Verrichtung von Aufgaben, die sonst Diener übernommen hätten. Auch Werke der Wohltätigkeit wie etwa Krankenbesuche nehmen keine Rücksicht auf soziale Grenzen. So entsteht der Eindruck, daß für den Christen Clemens diese sozialen Grenzen insgesamt an Bedeutung verlieren. Das Wirken Jesu von Nazareth und die

⁷ Clem. Alex. paed. 3,33,1

Zusammensetzung der christlichen Gemeinden scheinen hier dauerhafte Änderungen in den Wertvorstellungen herbeigeführt zu haben. Vor allem im Hinblick auf eine „Furcht vor dem Körper“ kommt es dabei gleichsam zu einer Demokratisierung der Bedrohung durch den Körper und durch die Gefahr der Verführung. Obgleich also Clemens zahlreiche pagane Verhaltensregeln in einen christlichen Rahmen überführt, gibt es trotz oberflächlicher Übereinstimmung grundlegende Unterschiede. Aus diesem Grund sollte man weniger von Kontinuität des klassischen Erbes sprechen als vielmehr von seiner Transformation.⁸

Eine schwierige Frage ist es, ob Clemens im *Paidagogos* eine asketische Position vertritt. Die Beantwortung hängt davon ab, was man unter dem Begriff Askese versteht. Ist damit das gemeint, was ab dem 3. Jh. n. Chr. im Mönchtum begegnet und in so eindrucksvollen Schriften wie der *Vita Antonii* des Athanasius (um 295–373 n. Chr.) oder der *Historia Lausiaca* des Palladios (363/364–vor 431 n. Chr.) dargestellt ist,⁹ so fällt es schwer, hier eine Linie kontinuierlicher Entwicklung herstellen zu wollen. Kontinuitäten sind jedenfalls erheblich größer zur paganen Tradition von Mäßigung und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn M. Pohlenz urteilt, Clemens sei „Hellene und kein Asket.“¹⁰ Und in der Patrologie von B. Altaner und A. Stuiber heißt es immer noch zutreffend:

„In seinen Anweisungen für das Verhalten des wahren Christen predigt Clemens kein asketisches Lebensideal; er fordert vom Christen nicht, daß er auf alle weltlichen Freuden und Genüsse verzichtet, sondern daß er in ihnen nicht aufgeht und in allen Dingen das rechte Maß hält. Der Christ soll gegenüber den Gütern dieser Welt seine innere Unabhängigkeit wahren und mit einem einfachen und natürlichen Leben zufrieden sein.“¹¹

Im Sinne einer beinahe schon als Feindschaft gegenüber dem Körper zu betrachtenden konsequenten extremen Minimierung körperlicher Bedürfnisse, die geradezu als deren Unterdrückung angesehen werden kann, ist Clemens kein Asket. Lediglich beim Schlaf erscheint bei ihm eine Neigung, durch Übungen das natürliche Schlafbedürfnis zu überwinden und die Schlafdauer zu reduzieren, die durchaus als asketisch bezeichnet werden kann.¹²

⁸ Siehe hierzu die von P. Brown herausgegebene Reihe „The Transformation of the Classical Heritage“.

⁹ Allerdings hat S. Elm, *Virgins*, 385, davor gewarnt, die Eigenarten der christlichen Askese allein rückblickend aus der Perspektive des Mönchtums definieren zu wollen.

¹⁰ M. Pohlenz, *Stoa*, Bd. 1, 421.

¹¹ B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie*, 192.

¹² Aufgrund einer anderen Definition von Askese kommt J. Behr, *Asceticism*, insbesondere 217f., zu einem divergierenden Ergebnis, wobei er vor allem die für die *Stromateis*, nicht aber für den *Paidagogos* charakteristische ἀπάθεια und *oratio continua* hervorhebt; dabei verweist er auch auf die wahrscheinliche Bekanntheit des Clemens und seiner Werke im Mönchtum und bei Antonius.

Ansonsten spiegelt der *Paidagogos* aber gegenüber dem Körper in grundlegenden Aspekten eine recht aufgeschlossene und positive Wertung wider, wie sie für das frühe Christentum verwundern mag. Die mit dem antiken Christentum im besonderen und dem Christentum, vor allem dem Katholizismus im allgemeinen häufig assoziierte Leibfeindschaft findet in Clemens von Alexandria jedenfalls keinen Kronzeugen. Dafür ist seine Position viel zu differenziert. Mit dieser Haltung aber scheint sich Clemens in der weiteren Geschichte des Christentums nicht durchgesetzt zu haben. Seine Werke scheinen kaum rezipiert worden zu sein, wenn man deren Bezeugung im erhaltenen Corpus der Kirchenväterliteratur als Maßstab nimmt. Während aber Clemens' im engeren Sinne theologische Schriften – etwa bei Origenes – noch fortgewirkt haben mögen und die *Hypotyposen* sogar – anscheinend als einziges der clementinischen Werke – ins Lateinische übersetzt worden sind, finden sich keine expliziten Bezugnahmen auf den *Paidagogos*. Allerdings gibt es von Gregor von Nazianz ein interessantes Lehrgedicht *Gegen die weibliche Putzsucht*, das auf eine Verwendung des *Paidagogos* hinweist. Gregor bezieht sich darin wie Clemens vor ihm auf die griechische pagane Literatur, eine direkte Benutzung literarischer Vorlagen kann aber nur für den *Paidagogos* angenommen werden. Zwar wird Clemens nicht namentlich erwähnt, manche dunkle Stelle im Text Gregors wird aber erst dann verständlich, wenn man den *Paidagogos* als Vorlage heranzieht.¹³ Damit ist das Gedicht Gregors ein wichtiges Zeugnis für die zumindest literarische Rezeption der clementinischen Verhaltensnormen. Darüber, wie und wann das Handbuch in die Hände Gregors gelangt ist, der im Rahmen seiner Studien auch Alexandria besucht hat, kann nur spekuliert werden. Ob Gregor nur durch Zufall den *Paidagogos* verwenden konnte, oder ob dies für eine weite Verbreitung des Werkes spricht, muß offenbleiben.

Obgleich Clemens in der antiken Literatur zunächst sehr positiv eingeschätzt worden ist, brachte insbesondere in den origenistischen Streitigkeiten des 4. und dann erneut des 6. Jhs. n. Chr. seine vermutete Nähe zu Origenes eine Infragestellung seiner Rechtgläubigkeit mit sich. Cassiodorus (gest. um 580 n. Chr.) bemerkte in seiner lateinischen Übertragung aus den *Hypotyposen*, es seien darin einige unvorsichtige Formulierungen zu finden gewesen, das *Decretum Gelasianum* (*de libris recipiendis et non recipiendis*) aus dem 6. Jh. n. Chr. verdammt Clemens. Der einflußreichste Kritiker aber war Photios, der Patriarch von Konstantinopel (810/820–891/894 n. Chr.), dessen Urteil zukünftige Positionen bis hin in die Neuzeit beeinflusste. So wie Cassiodorus das Ende der Clemens-Rezeption im Westen markiert, stellt Photios deren Ende im Osten dar. Bei dem Ausstoß des Clemens von Alexandria aus dem Martyrologium Romanum im Jahre 1584 und seinem endgültigen Ausschluß im

¹³ So etwa die Verse 250–254, erhellt durch Clem. Alex. paed. 3,73,1–3 (Verhalten der Dienerinnen beim Ausgang); vgl. A. Knecht, Anm. z. St.; zu den Gemeinsamkeiten mit dem *Paidagogos* vgl. ebd. 9; 110f. (Auflistung der Parallelen); 111–127 (Zeilenkommentar).

Jahre 1748 spielten erwiesenermaßen das *Decretum Gelasianum* und das Urteil des Photios eine herausragende Rolle.¹⁴

Diese Vorgänge haben das Bild des Clemens in der theologischen Literatur geprägt, können aber kaum als Erklärung für die verwunderliche Vernachlässigung des *Paidagogos* in der wissenschaftlichen Diskussion herangezogen werden. Sollte es gelungen sein, nicht nur die Aufmerksamkeit auf einen vielseitigen und äußerst plastischen Text der christlichen Antike zu lenken, der mit interdisziplinären Ansätzen für moderne Fragestellungen fruchtbar gemacht werden kann, sondern auch Interesse an seiner Lektüre zu wecken,¹⁵ dann ist ein wichtiges Anliegen der vorliegenden Arbeit erreicht.

¹⁴ Vgl. A. Knauber, Schätzung, 289–308.

¹⁵ Eine Edition des *Paidagogos* in den *Fontes Christiani* ist geplant.

7. Bibliographie

7.1. Abkürzungen

Werke der Sekundärliteratur werden mit Kurztitel zitiert. Dieser besteht in der Regel aus dem ersten Nomen des Titels, gegebenenfalls zusammen mit einem vorangehenden Adjektiv. Lexikonartikel sind in der Regel nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen. Abkürzungen für antike Autoren richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Neuen Pauly (Bd. 3, Stuttgart/Weimar 1997), für biblische Schriften sowie für jüdische und christliche Autoren darüber hinaus nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br. u. a. ³1993). Die Abkürzung von wissenschaftlichen Nachschlagewerken und Zeitschriften erfolgt nach Der Neue Pauly sowie nach dem Abkürzungsverzeichnis von L'Annee Philologique (Bd. 72, Paris 2003). Hiervon kann zum Zweck besserer Verständlichkeit abgewichen werden. Darüber hinaus oder abweichend werden folgende Abkürzungen verwendet:

HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. RITTER/ K. GRÜNDER/G. GABRIEL, Basel 1971ff.
NTApö ⁶	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. W. SCHNEEMELCHER, 2 Bde., Tübingen ⁶ 1990
SecCent	The Second Century. A Journal for Early Christian Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. KITTEL, hg. v. G. FRIEDRICH, 10 Bde., Stuttgart 1933–1979
VigChr	Vigiliae Christianae

7.2. Quellenverzeichnis

7.2.1. Sammelwerke

- Acta Alexandrinorum – The Acts of the Pagan Martyrs, ed. H. A. MUSURILLO, Oxford 1954
- Corpus Papyrorum Judaicarum, ed. V. A. TCHERIKOVER/A. FUKS/M. STERN, 3 Bde., Cambridge (Mass.) 1957–1964
- Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, ed. E. SCHLARB/D. LÜHRMANN (Marburger theologische Studien 59), Marburg 2000

- Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, ed. P. GUYOT/R. KLEIN, Darmstadt 1997
- Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens, ed. J. HENGSTL, Darmstadt 1978
- Jewish Inscriptions from Greco-Roman Egypt, ed. W. HORBURY/D. NOY, Cambridge 1992
- The Jewish Inscriptions of Egypt, ed. D. M. LEWIS, in: V. A. Tcherikover/A. Fuks/M. Stern (Hg.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Bd. 3, Cambridge (Mass.) 1964, 138–166
- Märtyrerakten (dt.), ed. G. RAUSCHEN, in: *Früchristliche Apologeten und echte alte Märtyrerakten*, Bd. 2, Kempten/München 1913, 289–369. *The Acts of the Christian Martyrs* (griech./lat.-dt.), ed. H. A. MUSURILLO, Oxford 1972. *Atti e Passioni dei Martiri* (griech./lat.-ital.), ed. A. A. R. BASTIAENSEN u. a., Mailand ²1990
- Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook, ed. A. J. MALHERBE, Philadelphia 1986
- Nag Hammadi Deutsch, ed. H.-M. SCHENKE u. a., 2 Bde. (GCS N. F. 8/12), Berlin/New York 2001/2003
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. W. SCHNEEMELCHER, 2 Bde., Tübingen ⁶1999
- Schriften des Urchristentums, Bd. 1: Die apostolischen Väter, ed. J. A. FISCHER, Darmstadt ¹⁰1993; Bd. 2: Didache – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet, ed. K. WENGST, Darmstadt 1984
- Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini, ed. R. FÖRSTER, 2 Bde., Leipzig 1893
- Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. J. V. ARNIM, 4 Bde., Stuttgart 1903–1924, Ndr. 1978

7.2.2. Einzelne Quellen

- Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon* (griech.-engl.), ed. S. GASELEE, Cambridge (Mass.)/London 1969. *Dass.* (dt.), ed. F. AST/B. KYTZLER, in: B. Kytzler (Hg.), *Im Reich des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, Bd. 2, München 1983, 174–332
- Aeschines, *Against Timarchos* (engl.), ed. N. FISCHER, Oxford/New York 2001
- Ailianos, *Varia historia* (griech.-engl.), ed. N. G. WILSON, Cambridge (Mass.)/London 1997
- *De natura animalium* (griech.-engl.), ed. A. F. SCHOLFIELD, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1958/1959
- P. Ailios Aristides, *Logoi* (engl.), ed. C. A. BEHR, 2 Bde., Leiden 1981/1986
- Aischylos, *Tragödien und Fragmente* (griech.-dt.), ed. O. WERNER, Darmstadt ⁴1988
- Alkiphron, *Letters* (griech.-engl.), ed. A. R. BRENNER/F. H. FOBES, Cambridge (Mass.)/London 1949, 1–341
- Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* (lat.-franz.), ed. G. TISSOT, 2 Bde., Paris ²1971/1976
- *De officiis ministrorum* (dt.), in: *ders.*, Bd. 3, ed. J. E. NIEDERHUBER, Kempten/München 1917, 1–269

- Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* (lat.-engl.), ed. J. C. ROLFE, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1935–1939
- Anthologia Graeca (griech.-engl.), ed. W. R. PATON, 5 Bde, Cambridge (Mass.)/ London 1916–1918. Griechische Anthologie (dt.), ed. D. EBENER, 3 Bde., Berlin 1991
- Apollodoros, *Bibliotheca* (griech.-engl.), 2 Bde., ed. J. G. FRAZER, Cambridge (Mass.)/London 1921
- Appian, *Bella civilia* (griech.-engl.), ed. H. WHITE, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1913
- Apuleius, *Metamorphoses* (dt.), ed. A. RODE, Frankfurt a. M. ⁷1998
- Archestratos of Gela, *Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE*, ed. S. D. OLSON/A. SENS, Oxford 2000
- Aristeas, *Lettre d'Aristée a Philocrate* (griech.-franz.), ed. A. PELLETIER, Paris 1962
- Aristides, *Apologie* (dt.), ed. K. JULIUS, in: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 1, Kempten/München 1913, 1–54
- Aristophanes, *Complete Works* (griech.-engl.), ed. J. HENDERSON, 4 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1998–2002
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (dt.), ed. F. DIRKLMEIER (Werke 6), Berlin ¹⁰1999
- *Historia animalium* (griech.-engl.), ed. A. L. PECK, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1979–1993
- *De generatione animalium* (griech.-engl.), ed. A. L. PECK, Cambridge (Mass.)/London 1990
- *De partibus animalium* (griech.-engl.), ed. A. L. PECK, Cambridge (Mass.)/London 1968
- *Politik* (dt.), ed. E. SCHÜTRUMPF, 4 Bde. (Werke 9), Berlin 1991–2005
- Ps.-Aristoteles, *Physiognomonica* (dt.), ed. S. VOGT (Werke 18.4), Berlin 1999
- *Problemata Physica* (dt.), ed. H. FLASHAR (Werke 19), Berlin ⁴1991
- Artemidoros, *Oneirokritikon* (dt.), ed. K. BRACKERTZ, München 1979
- Athanasius, *Vita Antonii* (dt.), ed. H. MERTEL, in: *Athanasius*, Bd. 2, Kempten/München 1917, 677–777
- Athenagoras, *Legatio pro Christianis* (griech.-franz.), ed. B. POUDERON, Paris 1992.
- Dass. (dt.), ed. A. EBERHARD, in: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 1, Kempten/München 1913, 270–325
- *De resurrectione mortuorum* (dt.), ed. A. EBERHARD, in: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 1, Kempten/München 1913, 326–365
- Athenaios von Naukratis, *Deipnosophistai* (dt.), ed. C. FRIEDRICH/T. NOTHERS, 5 Bde., Stuttgart 1998–2001. Dass. (griech.-engl.), ed. C. BURTON GULCK, 7 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1927–1941
- Äthiopisches Henochbuch, ed. S. UHLIG, in: *Apokalypsen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5), Gütersloh 1984, 463–780
- Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* (dt.), ed. A. MAXSEIN, Würzburg 1949. Dass. (lat.), in: *Augustinus, Opera* 5.3, ed. J. ZYCHA (CSEL 41), 187–230
- *Confessiones* (lat.-dt.), ed. J. BERNHART, Frankfurt a. M. 1994
- *De Genesi ad litteram* (lat.), in: *Augustinus*, Bd. 1, ed. J. ZYCHA (CSEL 28.1), Wien 1894, 3–456. Dass. (dt.), ed. C. J. PERL, Paderborn 1961/1964
- *Enarrationes in Psalmos* (lat.), ed. C. WEIDMANN u. a. (CSEL 93), Wien 2001ff.
- S. Aurelius Victor, *De caesaribus* (engl.), ed. H. W. BIRD, Liverpool 1994
- Decimus Magnus Ausonius, *Epigrammata de diversis rebus* (lat.-engl.), in: *Ausonius*, Bd. 1, ed. H. G. E. WHITE, Cambridge (Mass.)/London 1921, 153–217

-
- *Technopaegnon* (lat.-engl.), in: Ausonius, Bd. 1, ed. H. G. E. WHITE, Cambridge (Mass.)/London 1919, 286–309
- Der babylonische Talmud (dt.), ed. L. GOLDSCHMID, Berlin 1929–1936, ²1967, Ndr. Frankfurt a. M. 1996
- Bellum Alexandrinum* (lat.-engl.), in: Caesar, Alexandrian, African and Spanish Wars, ed. A. G. WAY, Cambridge (Mass.)/London, 1955, 1–135
- Die Bibel: Altes Testament, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (hebräisch), ed. K. ELLINGER/W. RUDOLPH, Stuttgart ⁴1990. Septuaginta (griech.), ed. A. RAHLFS, 2 Bde., Stuttgart 1979. Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. v. E. ZENGER, Stuttgart ²2004
- Die Bibel: Neues Testament, *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), ed. E. NESTLE sowie B. ALAND u. a., Stuttgart ²⁷1993. Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Stuttgart 2000
- Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *Institutio divinarum et saecularium litterarum* (lat.-dt.), ed. W. BÜRSGENS, 2 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 2003
- Cassius Dio, *Historia romana* (griech.-engl.), ed. E. CARY, 9 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1914–1927
- Catullus, *Carmina* (lat.-dt.), ed. W. EISENHUT, München/Zürich ⁹1986
- Cornelius Celsus, *De medicina* (lat.-engl.), ed. W. G. SPENCER, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1935–1938
- Corpus Hermeticum* (dt.), ed. J. HOLZHAUSEN, 3 Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt 1997. Dass. (dt.), ed. K.-G. ECKART/F. SIEGERT (*Münsteraner Judaistische Studien* 3), Münster 1999
- Chariton, *Kallirhoe* (griech.-engl.), ed. G. P. GOOLD, Cambridge (Mass.)/London 1995. Dass. (dt.), ed. H. M. WEHRHAHN, in: B. Kytzler (Hg.), *Im Reich des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, Bd. 1, München 1983, 513–672
- M. Tullius Cicero, *In M. Antonium orationes Philippicae* (lat.-dt.), in: ders., *Die Politischen Reden*, ed. M. FUHRMANN, Bd. 3, München 1993
- *Pro M. Caelio* (lat.-dt.), in: ders., *Die politischen Reden*, ed. M. FUHRMANN, Bd. 2, München 1993, 366–451
- *In Catilinam* (lat.-dt.), in: ders., *Die Politischen Reden*, ed. M. FUHRMANN, Bd. 1, München 1993, 382–503
- *Pro A. Cluentio* (lat.-engl.), in: ders., Bd. 9, ed. H. GROSE HODGE, Cambridge (Mass.)/London 1927, 208–441
- *Epistulae ad Atticum* (lat.-dt.), ed. H. KASTEN, München/Zürich ⁴1990
- *Epistulae ad familiares* (lat.-engl.), ed. W. GLYNN WILLIAMS, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1926–1929
- *De legibus* (lat.-engl.), in: ders., Bd. 16, ed. C. W. KEYES, Cambridge (Mass.)/London 1928
- *De officiis* (lat.-dt.), ed. H. GUNERMANN, Stuttgart ²1992
- *Orator* (lat.-dt.), ed. B. KYTZLER, Darmstadt ³1988
- *De oratore* (lat.-dt.), ed. H. MERKLIN, Stuttgart ²1991
- *In L. Pisonem* (lat.-engl.), in: ders., Bd. 14, ed. N. H. WATTS, Cambridge (Mass.)/London 1931, 138–259
- *De re publica* (lat.-dt.), ed. K. BÜCHNER, Stuttgart 1979, Ndr. 1993
- *Pro rege Deiotaro* (lat.-engl.), in: ders., Bd. 14, ed. N. H. WATTS, Cambridge (Mass.)/London 1931, 497–541

-
- *Tusculanae disputationes* (lat.-dt.), ed. O. GIGON, München 1951
- In C. Verrem (lat.-dt.), 2 Bde., ed. M. FUHRMANN, Zürich 1995
- Clemens von Alexandria, *Eclogae prophetae* (griech.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 3 (GCS 17), Berlin ²1970, 135–155. Dass. (griech.-ital.), ed. C. NARDI, Florenz 1985
- *Excerpta ex Theodoto* (griech.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 3 (GCS 17), Berlin ²1970, 103–133. Dass. (griech.-engl.), ed. R. P. CASEY, London u. a. 1934
- *Paidagogos* (griech.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 1 (GCS 12), Berlin ³1972, 87–365. Dass. (griech.), ed. M. MARCOVICH/J. C. M. VAN WINDEN (*VigChr Suppl.* 61), Leiden/Boston 2002. Dass. (dt.), ed. O. STÄHLIN, 2 Bde., München 1934. Dass. (griech.-franz.), ed. C. MONDESERT/H.-I. MARROU u. a., 3 Bde., Paris 1960/²1991/1970. Dass. (griech.-span.), ed. M. MERINO/E. REDONDO (*Fuentes Patrísticas* 5), Madrid 1994
- *Protreptikos pros Hellenas* (griech.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 3 (GCS 12), Berlin ³1972, 1–86. Dass. (dt.), in: Clemens, Bd. 1, ed. O. STÄHLIN, München 1934, 69–199
- *Quis dives salvetur* (griech.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 3 (GCS 17), Berlin ²1970, 157–191. Dass. (dt.), ed. O. STÄHLIN, in: Clemens, Bd. 2, München 1934, 225–280
- *Stromateis* (griech.), ed. O. STÄHLIN, 2 Bde. (GCS 15/17), Berlin ⁴1985/²1970. Dass. (dt.), ed. O. STÄHLIN, 3 Bde., München 1936–1938
- Codex Iustinianus* (griech./lat.), ed. P. KRÜGER (*Corpus Iuris Civilis* 2), Berlin 1892
- L. Iunius Moderatus Columella, *De re rustica libri duodecim* (lat.-dt.), ed. W. RICHTER, 3 Bde., München 1981–1983
- Constitutiones Apostolorum* (griech.-franz.), ed. M. METZGER, 3 Bde., Paris 1985–1987
- Caecilius Cyprianus, *De habitu virginum* (lat.), in: ders., *Opera Omnia*, Bd. 1, ed. W. HARTEL (CSEL 3.1), Wien 1868, 185–205. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. J. BAER, Kempten/München 1918, 56–82
- *De lapsis* (lat.), in: ders., *Opera Omnia*, Bd. 1, ed. W. HARTEL (CSEL 3.1), Wien 1868, 185–205. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. J. BAER, Kempten/München 1918, 83–124
- Demosthenes, *Orationes* (griech.-engl.), ed. J. H. VINCE u. a., 7 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1926–1949
- Didascalia apostolorum* (dt.), ed. H. ACHELIS/J. FLEMMING, Leipzig 1904. Dass. (lat.), ed. F. X. Funk, Paderborn 1905, Ndr. Turin 1959
- Digesta* (lat.), ed. TH. MOMMSEN (*Corpus Iuris Civilis* 1), Berlin 1893
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca historike* (griech.-engl.), ed. C. H. OLDFATHER u. a., 12 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1933–1967
- Diogenes Laertios, *Lives of Eminent Philosophers* (griech.-engl.), ed. R. D. HICKS, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1925. Ders., *Leben und Lehre der Philosophen*, ed. F. JÜRß, Stuttgart 1998
- Diokles von Karystos, *De victu salubri* (=fr. 141 Wellmann)=Oribasii collectionum medicarum reliquiae, ed. J. RAEDER, Bd. 4 (CMG 6.2.2), Leipzig/Berlin 1933, 141–146. Dass. (griech.-dt.), in: *Der Arzt im Altertum*, ed. W. MÜRI, München ⁴1979, 395–407. Dass., in: *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary* (griech.-engl.), ed. P. J. VAN DER EUK, 2 Bde. (*Studies in Ancient Medicine* 22/23), Leiden 2000/2001

- Dion Chrysostomos, *Orationes* (griech.-engl.), ed. J. COHOON/H. L. CROSBY, 5 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1932–1951. Dass. (dt.), ed. W. ELLIGER, Zürich/Stuttgart 1967
- Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates romanae* (griech.-engl.), ed. E. CARY, 7 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1937–1950
- Edictum Diocletiani* (lat./griech.-dt.), ed. S. LAUFFER (Texte und Kommentare 5), Berlin 1971
- Epiktetos, *Handbüchlein der Moral* (griech.-dt.), ed. K. STEINMANN, Stuttgart 1992
- *Diatribai* (griech.-engl.), ed. W. A. OLDFATHER, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1925/1928. Ders., Was von ihm erhalten ist. Nach den Aufzeichnungen Arrians (dt.), ed. J. G. SCHULTHESS/R. MÜCKE, Heidelberg 1926
- Epiphanius, *Adversus haereses* (engl.), ed. F. WILLIAMS, 2 Bde. (NHS 35/36), Leiden u. a. 1987/1994
- Euripides, *Sämtliche Tragödien und Fragmente* (griech.-dt.), ed. E. BUSCHOR u. a., 6 Bde., München u. a. 1972–1981
- Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* (dt.), ed. PH. HÄUSER/H. A. GÄRTNER/J. KRAFT, München ³1989, Ndr. Darmstadt 1997. Dass. (griech.-engl.), ed. K. LAKE/J. E. L. OULTON, Cambridge (Mass.)/London 1926/1932
- *Vita Constantini* (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. J. M. PFÄTTISCH, Kempten/München 1913, 1–190
- *Die Märtyrer in Palästina* (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. A. BIGELMAIR, Kempten/München 1913, 273–313
- *Praeparatio evangelica* (griech.-franz.), ed. É. DES PLACES u. a., 9 Bde., Paris 1974–1991
- Firminus Maternus, *De errore profanarum religionum* (dt.), ed. A. MÜLLER, in: Frühchristliche Apologeten, Bd. 2, Kempten/München 1913, 205–288
- M. Cornelius Fronto, *Epistulae* (lat.-engl.), ed. C. R. HAINES, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1928/1929
- Galenos, *Claudii Galeni Opera omnia* (griech.-lat.), ed. C. G. KÜHN, 20 Bde., Leipzig 1821–1833
- *De methodo medendi – On the Therapeutic Method. Books I and II* (engl.), ed. R. J. HANKINSON, Oxford 1991
- *De parvae pilae exercitio* (engl.), in: ders., Selected Works, ed. P. N. SINGER, Oxford/New York 1997, 299–304
- *Protrepticus ad medicinam* (engl.), in: ders., Selected Works, ed. P. N. SINGER, Oxford/New York 1997, 35–52. Dass. (griech.-dt.), ed. W. John, Göttingen 1936
- *De sanitate tuenda* (engl.), ed. R. MONTRAVILLE GREEN, Springfield (Ill.) 1951
- *Thrasymboulos* (engl.), in: ders., Selected Works, ed. P. N. SINGER, Oxford/New York 1997, 53–99
- *De usu partium* (franz.), ed. C. DAREMBERG, Paris 1994
- A. Gellius, *Noctes Atticae* (lat.-engl.), ed. J. C. ROLFE, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1927
- Gregor von Nazianz, *Gegen die Putzsucht der Frauen* (carm. 1,2,29) (griech.-dt.), ed. A. KNECHT, Heidelberg 1972
- *Orationes* (griech.-franz.), ed. J. BERNARDI u. a., 9 Bde., Paris 1978–1995. Dass. (Reden 1–20) (dt.), ed. PH. HAEUSER, Kempten/München 1928
- Gregor Thaumaturgos, *Oratio prosphonetica ac panegyrica in Originem* (griech.-dt.), ed. P. GUYOT/R. KLEIN (FChr 24), Freiburg i. Br. u. a. 1996

- Heliodorus, *Aithiopika* (dt.), ed. R. REYMER, Zürich 1950
- Hermas, *Der Hirte* (griech.-dt.), ed. M. LEUTZSCH, in: *Schriften des Urchristentums*, Bd. 3, Darmstadt 1998, 107–497
- Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum* (dt.), ed. A. FREIHERR DI PAULI, in: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 2, Kempten/München 1913, 111–122
- Herodas, *Mimes* (griech.-engl.), ed. I. C. CUNNINGHAM, in: *Theophrastus, Characters*, u. a., Cambridge (Mass.)/London ²1993, 197–317. Dass. (dt.), ed. O. CRUSIUS/R. HERZOG, Leipzig ²1926
- Herodianos, *Geschichte des Kaisertums nach Markus* (griech.-dt.), ed. F. MÜLLER, Stuttgart 1996. Dass. (griech.-engl.), ed. C. R. WHITTAKER, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1969/1970
- Herodot, *Historien* (griech.-dt.), ed. J. FEIX, 2 Bde., Zürich ⁵1995
- Hesiod, *Werke und Tage* (griech.-dt.), ed. A. V. SCHIRNDING, München 1991
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum* (lat.), ed. E. BICKEL, Leipzig 1915. Dass. (engl.), in: *Letters and Select Works*, ed. W. H. FREEMANTLE (NPNF 2, 6), New York 1893, Ndr. Grand Rapids 1983, 346–416
- *Apologia adversus libros Rufini* (lat.-franz.), ed. P. LARDET, Paris 1983
- *Commentarius in Epistolam ad Galatas* (lat.), in: PL 26, 307–438
- *Commentarii in Hiezechilem* (lat.), ed. F. GLORIE (CCL 75), Turnhout 1964
- *Epistulae* (lat.), ed. I. HILBER, 4 Bde. (CSEL 54, 55, 56.1, 56.2), Wien ²1996.
- Ders., *Select Letters* (lat.-engl.), F. A. WRIGHT, Cambridge (Mass.)/London 1933.
- Ders., *Ausgewählte Briefe*, ed. L. SCHADE, 2 Bde., München 1936/1937
- *De viris illustribus* (lat.), ed. W. HERDINGIUS, Leipzig 1879
- Hippokrates, *De carne* (griech.-engl.), in: ders., Bd. 8, ed. P. POTTER, Cambridge (Mass.)/London 1995, 127–165
- *Epidemiae* (griech.-engl.), in: ders., Bd. 1, ed. W. H. S. JONES, Cambridge (Mass.)/London 1923, 139–287
- *De victu* (griech.-engl.), in: ders., Bd. 4, ed. W. H. S. JONES, Cambridge (Mass.)/London 1931, 223–447
- *De victu salubri* (griech.-engl.), in: ders., Bd. 4, ed. W. H. S. JONES, Cambridge (Mass.)/London 1931, 43–59
- *Iusiurandum* (griech.-engl.), in: ders., Bd. 1, ed. W. H. S. JONES, Cambridge (Mass.)/London 1923, 289–301
- Hippolytos, *Commentaire sur Daniel* (griech.-franz.), ed. G. BARDY, Paris 1947
- *Refutatio omnium haeresium* (dt.), ed. K. PREYSING, München 1922. Dass. (griech.), ed. M. MARCOVICH (PTS 25), Berlin/New York 1986
- *Traditio Apostolica* (lat.-dt.), ed. W. GEERLINGS (FChr 1), Freiburg i. Br. u. a. ²1992
- Historia Augusta* (dt.), ed. E. HOHL u. a., 2 Bde., Zürich/München 1976/1985
- Homer, *Ilias* (griech.-dt.), ed. H. RUPÉ, München/Zürich ⁹1989
- *Odyssee* (griech.-dt.), ed. A. WEIHER, München/Zürich ⁹1990
- Q. Horatius Flaccus, *Sermones* (lat.-dt.), ed. K. BÜCHNER, Stuttgart 1972, Ndr. 2002
- *Sämtliche Werke* (lat.-dt.), ed. H. FÄRBER/W. SCHÖNE, München ¹¹1993
- Irenaeus, *Adversus haereses* (griech./lat.-dt.), ed. N. BROX, 5 Bde. (FChr 8), Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001
- Isokrates, *Orationes* (griech.-engl.), ed. G. NORLIN/LA RUE VAN HOOK, 3 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1928–1945

- Iohannes Cassianus, *Conlationes* (lat.-franz.), ed. E. PICHERY, 3 Bde., Paris 1955–1959
- Iohannes Chrysostomos, *Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus* (dt.), ed. J. CHR. BAUR, 4 Bde., München 1915–1916
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* (griech.-engl.), ed. H. S. J. THACKERAY u. a., 7 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1930–1965
- *Bellum Iudaicum* (griech.-engl.), ed. H. S. J. THACKERAY, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1927/1928
- *Contra Apionem* (griech.-engl.), ed. H. S. J. THACKERAY, Cambridge (Mass.)/London 1926
- Iulianus, *Misopogon* (dt.), ed. M. GIEBEL, Stuttgart 1999. Dass. (griech.-engl.), in: *The Works of the Emperor Julian*, ed. W. C. WRIGHT, Bd. 2, Cambridge (Mass.)/London 1913, 421–511
- *Epistulae* (griech.-dt.), ed. B. K. WEIS, München 1973
- Iustinus Martyr, *Apologia* (griech.-franz.), ed. CH. MUNIER (Paradosis 39), Fribourg 1995. Dass. (dt.), ed. G. RAUSCHEN, in: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 1, Kempten/München 1913, 55–155
- *Dialogus cum Tryphone* (dt.), ed. PH. HÄUSER, Kempten/München 1917
- Iuvenalis, *Saturae* (lat.-dt.), ed. J. ADAMIETZ, München/Zürich 1993
- Lactantius, *Divinae institutiones* (lat.-franz.), ed. P. MONAT, Paris 1973–1992
- Libanios, *Orationes* (griech.), ed. R. FOERSTER/E. RICHTSTEIG, 12 Bde., Leipzig 1903–1927, Ndr. Hildesheim 1997/1998
- Livius, *Ab urbe condita* (lat.-dt.), ed. H. J. HILLEN/J. FEIX, 11 Bde., München/Zürich u. a. 1988–2000
- Longos, *Daphnis und Chloë* (dt.), ed. A. MAUERSBERGER, Frankfurt a. M. 1976. Dass. (griech.-engl.), ed. G. THORNLEY/J. M. EDMONDS, Cambridge (Mass.)/London 1916
- Ps.-Lukianos, *Kynikos* (griech.-engl.), in: *Lukianos*, Bd. 8, ed. M. D. MACLEOD, Cambridge (Mass.)/London 1967
- Ps.-Lukianos, *Amores* (griech.-engl.), in: *Lukianos*, Bd. 8, ed. M. D. MACLEOD, Cambridge (Mass.)/London 1967
- Macrobius, *Saturnalia* (lat.), ed. J. WILLIS, Stuttgart ²1970, Ndr. 1994. Dass., *Bücher 1–3* (franz.), ed. C. GUITTARD, Paris 1997
- Marcus Aurelius Antoninus, *Wege zu sich selbst* (griech.-dt.), ed. R. NICKEL, München/Zürich 1990. Dass. (dt.), ed. A. WITTSTOCK, Stuttgart 1949
- Martialis, *Epigramme* (dt.), ed. R. HELM, Zürich/Stuttgart 1957
- Maximos von Tyros, *Philosophische Vorträge* (dt.), ed. O. SCHÖNBERGER/E. SCHÖNBERGER, Würzburg 2001
- Menander, *Dyskolos* (griech.-engl.), in: *ders.*, Bd. 1, ed. W. G. ARNOTT, Cambridge (Mass.)/London 1979
- Minucius Felix, *Octavius* (lat.-dt.), ed. B. KYTZLER, Stuttgart ³1993
- Musonius Rufus, *Diatribai* (griech.-dt.), in: *Epiktet, Teles, Musonius: Ausgewählte Schriften*, ed. R. NICKEL, München/Zürich 1994, 399–537. Dass. (griech.-engl.), in: C. E. LUTZ, *Musonius Rufus "The Roman Socrates"*, in: *Yale Classical Studies* 10 (1947), 3–151
- Cornelius Nepos, *Kurzbiographien* (lat.-dt.), ed. H. FÄRBER, München 1952
- Novellae (griech./lat.), ed. R. SCHOELL/W. KROLL (*Corpus Iuris Civilis* 3), Berlin 1954

- Oracula Sibyllina (griech.-dt.), ed. A. KURFESS/J.-D. GAUGER, Düsseldorf 1998
- Oreibasios, *Collectionum medicarum reliquiae* (griech.), ed. J. RAEDER, 4 Bde. (CMG 6,1–4), Leipzig/Berlin 1928–1933
- Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, 3 Bde., ed. H. J. VOGT, Stuttgart 1983–1993
- *Commentaire sur Saint Jean* (griech.-franz.), Bd. 1, ed. C. BLANC, Paris 1996
- *Contra Celsum – Contre Celse* (griech.-franz.), 5 Bde., ed. M. BORRET, Paris 1967–1976
- *Homélies sur la Genèse* (griech.-franz.), ed. H. DE LUBAC/L. DOUTRELEAU, Paris 1996
- *Homélies sur le Lévitique* (lat.-franz.), ed. M. BORRET, 2 Bde., Paris 1981
- *Homélies sur la Josué* (lat.-franz.), ed. A. JAUBERT, Paris 1960
- *Homélies sur les Juges* (lat.-franz.), ed. P. MESSIE/L. NEYRAND/M. BORRIET, Paris 1993
- *Homélies sur les Nombres* (lat.-franz.), Bd. 3, ed. L. DOUTRELEAU, Paris 2001
- *De Oratione – Vom Gebet* (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. P. KOETSCHAU, München 1926, 1–148
- P. Ovidius Naso, *Amores* (lat.-dt.), ed. N. HOLZBERG, Düsseldorf/Zürich 1999
- *Ars amatoria* (lat.-dt.), ed. N. HOLZBERG, München/Zürich ³1991
- *Medicamina faciei feminae* (lat.-dt.), in: ders., *Ibis, Fragmente, Ovidiana*, ed. B. W. HÄUPTLI, Darmstadt 1996, 52–59
- *Metamorphoses* (lat.-dt.), ed. E. RÖSCH, Zürich/Düsseldorf ¹⁴1996
- Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (griech.-franz.), ed. A.-M. MAILLINGREY, 2 Bde., Paris 1988. Dass. (griech.-dt.), ed. L. SCHLAEFFER, Düsseldorf 1966
- *Historia Lausiaca* (griech.-ital.), ed. M. BARCHIESI u. a., Mailand ³1985
- Paulinus von Nola, *Carmina* (lat.), ed. M. PETSCHENIG, Wien 1888
- Pausanias, *Graeciae descriptio* (dt.), ed. E. MEYER/F. ECKSTEIN, 3 Bde., Düsseldorf 2001. Dass. (griech.-engl.), ed. W. H. S. JONES u. a., 5 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1918–1955
- Periplus Maris Erythraei (griech.-engl.), ed. L. CASSON, Princeton 1989
- A. Persius Flaccus, *Satiren* (lat.-dt.), ed. W. KISSEL, Heidelberg 1990
- Petronius, *Satyrica* (lat.-dt.), ed. K. MÜLLER/W. EHLERS, München ³1983. Dass. (dt.), ed. H. C. SCHNUR, Stuttgart ²1982
- Philon von Alexandria, *Works* (griech.-engl.), ed. F. H. COLSON u. a., 12 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1929–1953
- *De ebrietate* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 3 (1930), 308–435
- *In Flaccum* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 9 (1941), 293–403
- *De Iosepho* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 6 (1935), 137–271
- *De legatione ad Gaium* (griech.-engl.), ed. F. H. COLSON, Cambridge (Mass.)/London 1962
- *Legum allegoria* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 1 (1929), 139–473
- *De opificio mundi* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 1 (1929), 2–137
- *De posteritate Caini* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 2 (1927), 323–439
- *Quod deterius potiori insidari solet* (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 2 (1927), 198–319
- *De specialibus legibus* (griech.-engl.), ed. F. H. COLSON, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1937/1939

-
- De virtutibus (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 8 (1939), 157–305
- De vita contemplativa (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 9 (1941), 103–169
- De vita Mosis (griech.-engl.), in: Philo, Bd. 6 (1935), 273–595
- Philostratos, Vita Apollonii (griech.-engl.), ed. F. C. CONYBEARE, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1912/²1950
- Physiologos (dt.), ed. O. SEEL, Zürich ⁷1995
- Platon, Apologia (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Werke, Bd. 2, Darmstadt ²1990, 1–69
- Charmides (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Werke, Bd. 1, Darmstadt ²1990
- Epistulae (griech.-dt.), ed. D. KURZ, in: Platon, Werke, Bd. 5, Darmstadt ²1990, 321–481
- Gorgias (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1991, 175–417
- Kratylus (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Werke, Bd. 3, Darmstadt ²1990, 395–575
- Kritias (griech.-dt.), ed. F. SUSEMIHL, in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1991, 427–475
- Nomoi (griech.-dt.), ed. F. SUSEMIHL, Frankfurt a. M. 1991
- Phaidon (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1991, 185–347
- Phaidros (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1991, 9–149
- Politeia (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, Frankfurt a. M. 1991
- Symposion (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1991, 53–183
- Theages (griech.-dt.), ed. F. SCHLEIERMACHER, in: Platon, Werke, Bd. 1, Darmstadt ²1990
- Timaios (griech.-dt.), ed. F. SUSEMIHL (1856), in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1991, 197–425
- Plautus, Komödien (lat.-engl.), ed. P. NIXON, 5 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1916–1938
- C. Plinius Secundus d. Ä., Naturalis historia (lat.-dt.), ed. R. KÖNIG u. a., München 1973–1996
- C. Plinius Caecilius Secundus, Epistulae (lat.-dt.), ed. H. KASTEN, München ⁴1979
- Plotinos, Enneades (griech.-dt.), ed. R. HADER u. a., 5 Bde., Hamburg 1956–1960
- Plutarch, Moralia (griech.-engl.), ed. F. C. BABBITT u. a., 15 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1927–1967
- Symposiaka problemata (griech.-engl.), 2 Bde., ed. P. A. CLEMENT u. a., Cambridge (Mass.)/London 1969/1961
- Vitae (griech.-engl.), ed. B. PERRIN, 11 Bde. Cambridge (Mass.)/London 1914–1926
- Polemon, Physiognomia (arabisch-dt.), in: Scriptorum Physiognomonici Graeci et Latini, ed. R. FÖRSTER, Bd. 1, Leipzig 1893, 98–294
- Pollux, Onomastikon (griech.), ed. E. BETHE, in: Lexicographi Graeci, Bd. 9, Leipzig 1900/1931, Ndr. Stuttgart 1967
- Porphyrios, De abstinentia (engl.), ed. G. CLARK, London 2000
- Vita Plotini (griech.-dt.), ed. R. HADER, Hamburg 1958

-
- De vita Pythagorae (griech.-franz.), ed. E. DE PLACES, Paris ²2003
- Propertius, Elegiae (lat.-dt.), ed. W. WILLIGE, München 1950
- M. Fabius Quintilianus, Institutio oratoria (lat.-dt.), ed. H. RAHN, 2 Bde. (TzF 2/3), Darmstadt ²1988
- Tyrannius Rufinus, Apologia adversus Hieronymum (lat.), ed. M. SIMONETTI (CCL 20), Turnhout 1961
- L. Annaeus Seneca d. Ä., Controversiae (lat.-engl.), ed. M. WINTERBOTTOM, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1974
- L. Annaeus Seneca d. J., De beneficiis (lat.-dt.), ed. M. ROSENBACH, Darmstadt ²1995
- Dialogi (lat.-dt.), ed. M. ROSENBACH, 2 Bde., Darmstadt ⁵1995/⁴1993
- Fragmenta de matrimonio (lat.), ed. E. BICKEL (Diatribae in Senecae Philosophi fragmenta 1), Leipzig 1915
- Ad Lucilium epistulae morales (lat.-dt.), ed. M. ROSENBACH, 2 Bde., Darmstadt ⁴1995/²1987
- Naturales quaestiones (lat.-engl.), ed. T. H. CORCORAN, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1971/1972. Dass. (lat.-dt.), ed. O. SCHÖNBERGER, Stuttgart 1998
- Sextus Empiricus, Pyrrhoneiai hypotyposes (griech.-engl.), ed. R. G. BURY, Cambridge (Mass.)/London 1933
- Sextus (Pythagoreus), The Sentences of Sextus (griech.-engl.), ed. R. A. EDWARDS/R. A. WILD (Text and Translations 22) (Early Christian Literature Series 5), Chico (CA) 1981. Dass. (griech.), ed. H. CHADWICK (TaS NS 5), Cambridge 1959
- Sokrates Scholastikos, Historia ecclesiastica (griech.), ed. G. C. HANSEN (GCS N. F. 1), Berlin 1995. Dass. (engl.), ed. A. C. ZENOS, in: Socrates, Sozomenus, Church Histories (NPNF 2, 2), Ndr. Peabody (Mass.) 1995, 1–178
- Soranus von Ephesus, Gynaecia (engl.), ed. O. TEMKIN, Baltimore/London 1956, Ndr. 1991
- Statius, Silvae (lat.-engl.), ed. J. H. MOZLEY, Cambridge (Mass.)/London 1928
- Strabon, Geographika (griech.-engl.), ed. H. L. JONES, 7 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1917–1932
- C. Suetonius Tranquillus, De Grammaticis et Rhetoribus (lat.-engl.), ed. R. A. KASTER, Oxford 1995
- De vita XII Caesarum (lat.-dt.), ed. H. MARTINET, Darmstadt ²2000. Dass. (lat.-engl.), ed. J. C. ROLFE, 2 Bde., Cambridge (Mass./London) ²1952/1914
- P. Cornelius Tacitus, Annales (lat.-dt.), ed. C. HOFFMANN, München 1954
- Historiae (lat.-dt.), ed. J. BORST, München/Zürich ⁵1984
- Tatian, Oratio ad Graecos (dt.), ed. R. C. KUKULA, in: Frühchristliche Apologeten, Bd. 1, Kempten/München 1913, 175–257
- Q. Septimius Florens Tertullianus, Opera, ed. E. DEKKERS u. a., 2 Bde. (CCL 1/2), Turnhout 1954
- De anima (lat.-dt.), ed. J. H. WASZINK, München 1980
- Apologeticum (lat.-dt.), ed. C. BECKER, München ⁴1992
- Adversus Marcionem (lat.-engl.), ed. E. EVANS, 2 Bde., Oxford 1972
- De baptismo (lat.), ed. J. G. P. BORLEFFS, in: Opera, Bd. 1, 275–296. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ED. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 274–299
- De corona militis (lat.), ed. AE. KROYMANN, in: Opera, Bd. 2, 1037–1065. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 2, ed. H. KELLNER/G. ESSER, Kempten/München 1915, 230–263

-
- De cultu feminarum (lat.), ed. AE. KROYMAN, in: Opera, Bd. 1, 341–370. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 175–202
- De idololatria (lat.), ed. G. REIFFERSCHIED/G. WISSOWA, in: Opera, Bd. 2, 1099–1124. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 137–174
- De ieiunio adversus Psychicos (lat.), ed. G. REIFFERSCHIED/G. WISSOWA, in: Opera, Bd. 2, 1255–1278. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER/G. ESSER, Kempten/München 1915, 519–559
- De oratione (lat.), ed. G. F. DIERCKS, in: Opera, Bd. 1, 255–274. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 247–273
- De paenitentia (lat.), ed. J. G. P. BORLEFFS, in: Opera, Bd. 1, 319–340. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 224–246
- De pallio (lat.), ed. A. GERLO, in: Opera, Bd. 2, 731–750. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 11–33
- De patientia (lat.), ed. J. G. P. BORLEFFS, in: Opera, Bd. 1, 297–317. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 34–59
- De praescriptione haereticorum (lat.-dt.), ed. D. SCHLEYER (FChr 42), Turnhout 2002
- Ad Scapulam (lat.), ed. E. DEKKERS, in: Opera, Bd. 2, 1125–1132. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 2, ed. H. KELLNER/G. ESSER, Kempten/München 1915, 264–273
- De spectaculis (lat.-dt.), ed. K.-W. WEEBER, Stuttgart 1988
- Ad uxorem (lat.), ed. AE. KROYMANN, in: Opera, Bd. 1, 371–394. Dass. (dt.), in: ders., Bd. 1, ed. H. KELLNER, Kempten/München 1912, 60–84
- De virginibus velandis (lat.-dt.), ed. E. SCHULZ-FLÜGEL, Diss. Göttingen 1977
- Theodoret, Graecarum affectionum curatio (griech.-franz.), ed. P. CANIVET, Paris 1958
- Theophilus, An Autolykos (dt.), ed. J. LEITL/A. FREIHERR DI PAULI, in: Frühchristliche Apologeten, Bd. 2, Kempten/München 1913, 7–110. Dass. (griech.-franz.), ed. G. BARDY/J. SENDER, Paris 1948
- Theophrastos, Charakteres (griech.-dt.), ed. D. KLOSE, Stuttgart 2000
- Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges (griech.-dt.), ed. G. P. LANDMANN, 2 Bde., München/Zürich 1993
- Albius Tibullus, Elegien (lat.-engl.), ed. J. P. POSTGATE, Cambridge (Mass.)/London ²1996
- Valerius Maximus, Facta et dicta memorabilia (lat.-engl.), ed. D. R. SHACKLETON BAILEY, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 2000
- M. Terentius Varro, De lingua latina (lat.-engl.), ed. R. G. KENT, 2 Bde., Cambridge (Mass.)/London 1938
- De re rustica (lat.-engl.), ed. W. D. HOOPER/H. B. ASH, Cambridge (Mass.)/London 1935
- Saturae Menippae (lat.-dt.), ed. W. A. KRENKEL, 4 Bde. (Subsidia classica 6), St. Katharinen 2002
- P. Vergilius Maro, Aeneis (lat.-dt.), ed. J. GÖTTE, München/Zürich ⁷1988
- Georgica (lat.-dt.), in: ders., Landleben, ed. J. GÖTTE/M. GÖTTE, München/Zürich ⁵1987, 83–209
- Vitruvius, De architectura (lat.-dt.), ed. C. FENSTERBUSCH, Darmstadt ⁵1991
- Xenophon, Cyropaedia (griech.-dt.), ed. R. NICKEL, München/Zürich 1992
- Memorabilia (dt.), ed. J. IRMSCHER, Leipzig 1973

-
- Oikonomikos (griech.-engl.), ed. S. B. POMEROY, Oxford 1994
 - Symposion (griech.-dt.), ed. E. STÄRK, Stuttgart 1986
 - Xenophon von Ephesus, Ephesiaka (dt.), ed. B. KYTZLER, in: ders. (Hg.), Im Reich des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike, Bd. 1, München 1983, 101–163

7.3. Literaturverzeichnis

- ABRAMOWSKI, L.: Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: C. Colpe/L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Spätantike, 189–201
- ALAND, B.: Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: dies. (Hg.), Gnosis, 158–215
- (Hg.): Gnosis. FS H. Jonas, Göttingen 1978
- ALESSI, R.: Le vin dans les *Épidémies* d'Hippocrate, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), Vin et santé, 105–112
- ALEXANDRE, M.: Clément d'Alexandrie et les loisirs, in: J.-M. André/J. Dangel/P. Demont (Hg.), Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé, Dijon, 27.–31.8.1993 (Collection Latomus 230), Brüssel 1996, 170–189
- Frauen im frühen Christentum, in: P. Schmitt-Pantel (Hg.), Geschichte, Bd. 1, 451–490
- ALSTON, R.: Reading Augustan Alexandria, in: Ancient West&East 1 (2002), 141–162
- Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History, London/New York 1995
- ALTANER, B./STUIBER, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien⁸ 1978
- ALTENDORF, H.-D.: Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien, in: ZNW 58 (1967), 129–138
- ALTHOFF, J.: Warm, kalt, flüssig, fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften (Hermes Einzelschriften 57), Stuttgart 1992
- AMUNDSEN, D. W.: Body, Soul, and Physician, in: ders., Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore/London 1996, 1–29
- Medicine and Faith in Early Christianity (1982), in: ders., Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore/London 1996, 127–157
- Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore 1996
- The Physicians Obligation to Prolong Life. A Medical Duty without Classical Roots (1978), in: ders., Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore 1996, 30–49
- Tatian's "Rejection" of Medicine in the Second Century (1995), in: ders., Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore 1996, 158–174
- ANDERSON, G.: The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire, London 1993
- ANDRE, J.: Essen und Trinken im Alten Rom, Stuttgart 1998
- ANDRE, J.-M.: Les écoles philosophique aux deux premiers siècles de l'Empire, in: ANRW 2.36.1 (1987), 5–77

- ANDRESEN, C.: Altchristliche Kritik am Tanz, in: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 1, München 1974, 344–376
- ANGELOPOULOU, N., u. a.: Hippocrates on Health and Exercise, in: *Nikephoros* 13 (2000), 141–152
- ARIÈS, P./BÉJIN, A. (Hg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt a. M. 1984
- ARMSTRONG, A. H. (Hg.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Christian Philosophy*, Cambridge 1967
- ARNOULD, D.: *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon* (Collection d'études anciennes 119), Paris 1990
- ASMIS, E.: The Stoicism of M. Aurelius, in: *ANRW* 2.36.3 (1989), 2228–2252
- AUTH, S. H.: Luxury Glasses with Alexandrian Motifs, in: *JHS* 25 (1983), 39–44
- AVALOS, H.: *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody (Mass.) 1999
- AVRAAMIDES, A.: Clement of Alexandria and the Gnostics, in: M. A. Powell/R. H. Sack (Hg.), *FS T. B. Jones* (Alter Orient und Neues Testament 203), Kevelaer und Neukirchen Vluyn 1979, 221–230
- BAGNALL, R. S.: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993
- *Reading Papyri, Writing History*, London 1995
- The Date of the Foundation of Alexandria, in: *AJAH* 4 (1979), 46–49
- BAGNALL, R. S./FRIER, B. W.: *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 23), Cambridge 1994
- BAINES, J./MÁLEK, J.: *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford 1980
- BALSDON, D.: Der Alltag der Frau im Antiken Rom, in: *Antike Welt* 10 (1979), Heft 3, 40–56
- *Die Frau in der römischen Antike*, München 1979
- *Life and Leisure in Ancient Rome*, London ²1974
- BALTRUSCH, E.: *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit* (Vestigia 41), München 1988
- BARDY, G.: *Clement d'Alexandrie*, Paris 1926
- Aux origines de l'école d'Alexandrie, in: *Recherche de science religieuse* 27 (1937), 65–90
- Pour l'histoire de l'Ecole d'Alexandrie, in: *Vivre et Penser* 2 (1942), 80–109
- BARNES, J. (Hg.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995
- BARNES, T. D.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.)/London 1981
- *From Eusebius to Augustine*, Aldershot 1994
- Legislation against the Christians, in: *JRS* 58 (1968), 32–50
- Pre-Decian *Acta Martyrum*, in: *JThS N. S.* 19 (1968), 509–531
- *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford ²1985
- Trajan and the Jews, in: *JJS* 40 (1989), 145–162
- BARRY, W. D.: Aristocrats, Orators, and the "Mob". Dio Chrysostom and the World of the Alexandrians, in: *Historia* 42 (1993), 82–103
- Popular Violence and the Stability of Roman Alexandria, 30 BC–AD 215, in: *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 45 (1993), 19–34
- BARTON, T. S.: *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994
- BASTIAENSEN, A. A. R.: *Commento alla „Passio Perpetuae et Felicitatis“*, in: ders. u. a., *Atti e Passioni dei Martiri* (zweisprachig), Mailand ²1990

- BASTIANINI, G.: Il prefetto d'Egitto (30 a. C.–297 d. C.). Addenda (1973–1985), in: ANRW 2.10.1 (1988), 503–517
- BAUER, J. B./HUTTER, M. (Hg.): Lexikon der christlichen Antike, Stuttgart 1999
- BAUER, W.: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im frühesten Christentum (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen ²1964
- BAUMEISTER, T.: Das Theater in der Sicht der Alten Kirche, in: G. Holtus (Hg.), Theaterwesen und dramatische Literatur. Beiträge zur Geschichte des Theaters, Tübingen 1987 (Mainzer Forschungen zu Drama und Theater 1), 109–125
- BAUS, K.: Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Theophaneia 2), Bonn 1940
- Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte 1), Freiburg/Basel/Wien ³1963
- BEATRICE, P. F.: Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I–II), in: R. Cantalamessa (Hg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini, Mailand 1976 (Studia Patristica Mediolanensia 5), 3–68
- BEGLEY, V./DE PUMA, R. D.: Rome and India. The Ancient Sea Trade, Madison 1991
- BEGUIN, D.: Le vin Médecin chez Gallien, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), Vin et santé, 141–154
- BEHR, J.: Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement, Oxford/New York 2000
- BENDER, H.: De habitu vestis. Clothing in the Aeneid, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), Roman Costume, 146–152
- BENKO, S.: Pagan Rome and Early Christians, London 1984
- The Libertine Gnostic Sects of the Phibionites according to Epiphanius, in: VigChr 21 (1967), 103–119
- BERGER, K.: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW 2.25.2 (1984), 1031–1432
- BERGER, K./WILSON, R. M.: Art. Gnosis/Gnostizismus, in: TRE 13 (1984), 519–550
- BERMOND, C.: La danza negli scritti di Filone, Clemente Alessandrino e Origene. Storia e simbologia, Frankfurt a. M. 2001
- BERNABÉ, A.: Platone e l'orfismo, in: G. Sfameni Gasparro (Hg.), Destino e salvezza. Tra culti pagani e gnosi cristiana. FS U. Bianchi (Hierá 2), Cosenza 1998, 37–97
- BERNARD, A.: Alexandrie de Ptolémées, Paris 1995
- BERNARD, J.: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie (Erfurter Theologische Studien 21), Leipzig 1968
- BERNHARDT, R.: Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt (Historia Einzelschriften 168), Stuttgart 2003
- BETZ, H. D. (Hg.): Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (Studia ad corpus hellenicum Novi Testamenti 4), Leiden 1978
- BIANCHI, U. (Hg.): Le origini dello Gnosticismo (Numen Suppl. 12), Leiden 1967
- (Hg.): La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del colloquio internazionale, Mailand 20.–23.4.1982, Rom 1985
- BIENERT, W.: Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Ein Beitrag zur evangelischen Sozialethik, Stuttgart ²1956
- BIHLMAYER, K./TÜCHLE, H.: Kirchengeschichte, Bd. 1: Das christliche Altertum, Paderborn ¹⁴1955

- BILLERBECK, P./STRACK, H. L.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München ^{8/9}1986
- BINDER, G.: *Pompa diabolica*, in: ders./B. Effe (Hg.), *Das antike Theater*, 115–147
- BINDER, G./EFFE, B. (Hg.): *Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 33), Trier 1998
- (Hg.): *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 12), Trier 1993
- BIRLEY, A.: *The African Emperor. Septimius Severus*, London ²1988
- BLANCK, H.: *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt ²1996
- BLÁZQUEZ, J. M.: *La alta sociedad de Alejandria según el Pedagogo de Clemente*, in: *Gerión* 11 (1993), 185–227
- *El empleo de la literatura greco-romana en el Pedagogo*, in: *Gerión* 12 (1994) 113–132; 13 (1995) 169–184
- BLÜMNER, H.: *Die römischen Privataltertümer* (HdbA 4.2.2), München 1911
- BODSON, A.: *La morale sociale des derniers Stoiciens Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle*, Paris 1967
- BOEHM, G.: *Plutarchs Dialog Ὑγιεινὰ παραγγέλματα analysiert und auf seine Quellen untersucht*, Gießen 1935
- BÖHME-SCHÖNBERGER, A.: *Kleidung und Schmuck in Rom und den Provinzen* (Schriften des Limesmuseums Aalen 50), Stuttgart 1997
- BOLGIANI, F.: *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli „Stromati“*, in: *SMSR* 38 (1967), 86–136
- *La tradizione eresilogica sull'encratismo, 1: Le notizie di Ireneo*, in: *AAST* 91 (1957) 342–419
- *La tradizione eresilogica sull'encratismo, 2: La confutazione di Clemente di Alessandria (parte prima)*, in: *AAST* 96 (1962) 537–664
- BONACASA, N./DI VITA, A. (Hg.): *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in honore di Achille Adriani*, 6 Bde., Rom 1983–1984
- BONHÖFFER, A.: *Epictet und das Neue Testament* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10), Gießen 1911
- *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890
- *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894
- BONIS, K. G.: *Das humanistische Ideal nach Klemens von Alexandria*, in: *Proceedings of the First International Humanistic Symposium at Delphi*, Bd. 1, Athen 1970, 211–225
- BORG, B.: *„Der zierlichste Anblick der Welt...“ Ägyptische Porträtmumien*, Darmstadt 1998
- BORGEN, P.: *Philo of Alexandria. An Exegete for his Times* (Novum Testamentum Suppl. 86), Leiden/New York/Köln 1997
- BOSWELL, J.: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago 1980
- BOTERMANN, H.: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und „Christiani“ im 1. Jahrhundert*, Stuttgart 1996
- BOTTOMLEY, F.: *Attitudes to the Body in Western Christendom*, London 1979
- BOULOGNE, J.: *Plutarque et la médecine*, in: *ANRW* 2.37.3 (1996), 2762–2792

- BOUSSET, W.: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus (FRLANT 23), Göttingen 1915
- BOVON, F., u. a.: Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4), Genf 1981
- BOVON, F./BROCK, A. G./MATTHEWS, C. R. (Hg.): The Apocryphal Acts of the Apostles, Cambridge (Mass.) 1999
- BOWERSOCK, G. W.: Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford 1969
- BOWIE, E. L.: Literature and Sophistic, in: CAH² 11 (2000), 898–921
- BOWMAN, A. K.: Egypt, in: CAH² 10 (1996), 676–702
- Egypt after the Pharaohs, 332 B.C.–642 A.D. From Alexander to the Arab Conquest, Oxford² 1990
- BOYARIN, D.: Body Politic among the Brides of Christ. Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation, in: V. L. Wimbush/R. Valantasis (Hg.), Asceticism, 459–487
- BOYARIN, D./CASTELLI, E.: Introduction. Foucault's *The History of Sexuality*: The Fourth Volume, in: Journal of the History of Sexuality 10 (2001), 357–374
- BRADLEY, D. J. M.: The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria (1974), in: E. Ferguson (Hg.), Christian Life. Ethics, Morality, and Discipline in the Early Church (Studies in Early Christianity 16), New York/London 1993, 43–68
- BRADSHAW, P. F.: The Gospel and the Catechumenate in the Third Century, in: JThS N. S. 50 (1999), 143–152
- BRAGG, R. M.: Theological Implications of the Montanist Movement, in: E. Dal Covolo/G. Rinaldi (Hg.), Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione (Biblioteca di scienze religiose 138), Rom 1999, 243–249
- BRÄKKE, D.: The Problem of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul, in: JECS 3 (1995), 419–460
- BRÄKMANN, H.: ΣΥΝΑΕΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ in Alexandria. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes, in: JbAC 30 (1987), 74–89
- BRÄKMANN, H./PASQUATO, O.: Art. Katechese, in: RAC 20 (2004), 422–496
- BRAUN, M./HALTENHOFF, A./MUTSCHLER, F.-H.: Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr. (Beiträge zur Altertumskunde 134), München/Leipzig 2000
- BRAUN, R.: Tertullien et le montanisme, in: RSLR 21 (1985), 245–257
- BRAUND, D./WILKINS, J. (Hg.): Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire, Exeter 2000
- BREITENBACH, A.: Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im *Paidagogos* des Klemens von Alexandrien, in: JbAC 45 (2002), 24–49
- BREMEN, R. VAN: The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods, Amsterdam 1996
- BREMMER, J.: Walking, Standing, and Sitting in Ancient Greek Culture, in: ders./H. Roodenburg (Hg.), Gesture, 16–35
- BREMMER, J./ROODENBURG, H. (Hg.): A Cultural History of Gesture, Cambridge 1991
- BRISSON, L.: Sexual Ambivalence. Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity, Berkeley/Los Angeles/London 2002

- BROC, C.: Le vin, la santé et la maladie dans la prédication de Jean Chrysostome, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), *Vin et santé*, 269–289
- BRODERSEN, K.: Die sieben Weltwunder. Legendäre Kunst- und Bauwerke der Antike, München ⁵2001
- BRÖDNER, E.: Die römischen Thermen und das antike Badewesen. Eine kulturhistorische Betrachtung, Darmstadt 1983, ²1992
- BROEK, R. VAN DEN: The Christian “School” of Alexandria in the Second and Third Centuries (1995), in: ders., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichean Studies 39), Leiden/New York/Köln 1996, 197–205
- Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert (1990), in: ders., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichean Studies 39), Leiden/New York/Köln 1996, 181–196
- BROOTEN, B. J.: *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996
- BROUDEHOUS, J.-P.: *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie* (Théologie Historique 11), Paris 1970
- BROWN, P.: Bodies and Minds. Sexuality and Renunciation in Early Christianity, in: D. M. Halperin/J. J. Winkler/F. I. Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality*, 479–493
- Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991
- The Notion of Virginity in the Early Church, in: B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq (Hg.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century* (World Spirituality 16), New York 1985, 427–443
- Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Frankfurt a. M. 1995
- Spätantike, in: P. Veyne (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt a. M. ⁵1994, 229–297
- *Welten im Aufbruch. Die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohamed*, Bergisch Gladbach 1980
- BROX, N.: Der erste Petrusbrief (Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21), Zürich u. a. 1979
- Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre, in: C. Colpe/L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Spätantike*, 229–248
- BRUNT, P. A.: From Epictetus to Arrian, in: *Athenaeum* 55 (1977), 19–48
- Marcus Aurelius and His Meditations, in: *JRS* 64 (1974), 1–20
- BUELL, D. K.: *Making Christians. Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999
- BULTMANN, R.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13), Göttingen 1910
- BURETH, P.: Le préfet d’Égypte (30 av. J.-C.–297 ap. J.-C.). État présent de la documentation en 1973, in: *ANRW* 2.10.1 (1988), 472–501
- BURGESS, R. W.: The Dates and Editions of Eusebius’ *Chronici canones* and *Historia ecclesiastica*, in: *JThS N. S.* 48 (1997), 471–504
- BUSCH, S.: *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig 1999
- BUTTERWECK, C.: „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (Beiträge zur historischen Theologie 87), Tübingen 1995

- CAIRNS, D. L.: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993
- Off with her aidos. Herodotus 1,8,3–4, in: CQ 46 (1996), 78–83
- CALDERINI, A.: *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, Kairo 1935ff.
- CALLAHAN, A. D.: *The Acts of St. Mark*, Diss. Harvard 1991
- CAMERON, A.: Love (and marriage) between Women, in: GRBS 39 (1998), 137–156
- *Das späte Rom*, München 1994
- CAMPENHAUSEN, H. VON: *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart u. a. ⁶1981
- *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart u. a. ⁶1986
- CANCIK, H.: Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral (1976), in: A. K. Siems (Hg.), *Sexualität und Erotik*, 347–374
- Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau. Ihr religionsgeschichtlicher und soziologischer Ort, in: ders. u. a. (Hg.), *Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt?* Stuttgart 1972, 9–45
- Untersuchungen zu Senecas *Epistulae morales*, Hildesheim 1967
- CANCIK-LINDEMAIER, H.: Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter (1972), in: A. K. Siems (Hg.), *Sexualität und Erotik*, 232–263
- CANFORA, L.: *Die verschwundene Bibliothek*, Berlin 1988
- CANNUYER, C.: L'ancrage juif de la première Église d'Alexandrie, in: *Le monde copte* 23 (1995), 31–45
- CANTALAMESSA, R. (Hg.): *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Mailand 1976 (*Studia Patristica Mediolanensia* 5)
- CAPELLE, W./MARROU, H.-I.: Art. Diatribe, in: RAC 3 (1957), 990–1009
- CAPITAINE, W.: *Die Moral des Clemens von Alexandrien* (*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Ergh. 7), Paderborn 1902
- CARCOPINO, J.: *Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit*, Stuttgart ⁴1992
- CARELLA, M. J.: *Matter, Morals and Medicine. The Ancient Greek Origins of Science, Ethics and the Medical Profession* (*American University Studies Ser.* 5, 110), New York u.a. 1991
- CARPENTER, H. J.: Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries, in: JThS N. S. 14 (1963), 294–310
- CASSON, L.: *Everyday Life in Ancient Rome*, Baltimore ²1998
- Introduction, in: *The Periplus Maris Erythraei*, ed. ders., Princeton 1989, 3–47
- *Travel in the Ancient World*, Baltimore 1995
- CAVARRA, B.: Il vino e i suoi effetti nelle fonti ellenistiche, con particolare riferimento a *Problemata III* dello pseudo-Aristotele, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), *Vin et santé*, 243–257
- CHADWICK, H.: *The Church in ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford/New York 2001
- Clement of Alexandria, in: A. H. Armstrong (Hg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Christian Philosophy*, Cambridge 1967, 168–181
- *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origin*, Oxford 1966
- Art. Enkrateia, in: RAC 5 (1962), 342–365
- *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin/New York 1972

-
- Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: A. H. Armstrong (Hg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, 137–157
- CHAUVEAU, M.: *Egypt in the Age of Cleopatra. History and Society under the Ptolemies*, Ithaca/New York 2000
- CHRIST, K.: *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin*, München 1988
- CHRIST, W./SCHMID, W./STÄHLIN, O.: *Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians, Zweiter Theil, Die nachklassische Periode der griechischen Litteratur*, 2 Bde. (HdbA 7.2), München ⁶1920/1924
- CHRISTIANSEN, E.: *The Roman Coins of Alexandria. Quantitative Studies, Nero, Trajan, Septimius Severus*, 2. Bde., Aarhus 1988
- CHURCH, F. F.: Sex and Salvation in Tertullian, in: *HTTh* 68 (1975), 83–101
- CHURRUCA, J. DE: La actitud de Clemente de Alejandria ante la riqueza, *Estudios de Deusto* 45 (1997), 105–141
- CIRILLO, L.: Judenchristliche Strömungen, in: L. Pietri (Hg.), *Geschichte*, 462–517
- CLARK, E. A.: Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism, New York 1977
- Foucault, the Fathers, and Sex, in: *JAAR* 56 (1988), 619–642
- CLARK, G.: *Christianity and Roman Society*, Cambridge u. a. 2004
- Introduction, in: *Porphyry, On Abstinence from Killing Animals*, ed. G. Clark, London 2000, 1–28
- CLARK, S. R. L.: Plotinus: Soul and Body, in: L. P. Gerson (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, 275–291
- CLAUSS, M.: *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 2003
- „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer, in: P. Kneissl/V. Losemann (Hg.), *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption*. FS K. Christ, Stuttgart 1998, 93–104
- CLAYTON, P. A.: Der Pharos von Alexandria, in: ders./M. J. Price (Hg.), *Die sieben Weltwunder*, Leipzig 2000, 182–207
- CLEMENTE, G.: Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II secolo A. C., in: A. Giardina/A. Schiavone (Hg.), *Società romana e produzione schiavistica*, Bd. 3: *Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Rom 1981, 1–14
- COHEN, D.: Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens, in: *G&R* 36 (1989), 3–15
- COHEN, J.: „Be fertile and increase, fill the earth and master it“. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text, Ithaca (N. Y.)/London 1989
- COLISH, M. L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Bd. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden u. a. ²1990
- COLLINS, J. J.: The Development of the Sibylline Tradition, *ANRW* 2.20.1 (1987), 421–459
- COLPE, C.: Art. Gnosis 2 (Gnostizismus), in: *RAC* 11 (1981), 537–659
- Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, in: A. M. Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos*. FS C. Andresen, Göttingen 1979, 89–109
- COLPE, C./HONNEFELDER, L./LUTZ-BACHMANN, M. (Hg.): *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992

- CONDE GUERRI, E.: La mujer ideal en el „Pedagogo“ de Clemente Alejandrino, in: *Helmantica* 37 (1986), 337–354
- CONRAD, L. I., u. a.: *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, Cambridge 1995
- CORVISIER, J.-N.: Médecine et biographie. L'exemple de Plutarque, in: *REG* 107 (1994), 129–157
- Les „Préceptes de santé“ de Plutarque, in: ders./C. Didier/M. Valdher (Hg.), *Thérapies*, 137–156
- CORVISIER, J.-N./DIDIER, C./VALDHER, M. (Hg.): *Thérapies, Médecine et Démographie Antiques*, Arras 2001
- COUISSIN, J.: Suétone physiognomiste dans les *Vies* des XII Césars, in: *REL* 31 (1953), 234–256
- COUNTRYMAN, L. W.: *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations (Texts and Studies in Religion 7)*, New York 1980
- COURCELLE, P.: La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité, in: *JS* 1980, 85–101
- CRAHAY, R.: Les moralistes anciens et l'avortement, in: *L'antiquité classique* 10 (1941), 9–23
- CRAIK, E.: Diet, Diaeta, and Dietetics, in: C. Anton Powell (Hg.), *The Greek World*, London/New York 1995, 387–402
- Hippocratic Diaita, in: J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), *Food*, 343–350
- CRAWFORD, M.: *Die römische Republik*, München⁵ 1994
- CROWTHER, N. B.: Cicero's Attitude to Greek Athletics, in: *Nikephoros* 14 (2001), 63–81
- Nudity and Morality. Athletics in Italy, in: *CJ* 76 (1980), 119–123
- D'AMBRA, E.: The Calculus of Venus. Nude Portraits of Roman Matrons, in: N. B. Kampen (Hg.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*, Cambridge 1996, 219–232
- DAL COVOLO, E.: L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene, in: *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del „giovane ricco“ (Studia patristica Mediolanensia 14)*, Mailand 1986, 79–108
- I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo (*Biblioteca di scienze religiose* 87), Rom 1989
- DAL COVOLO, E./RINALDI, G. (Hg.): *Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione (Biblioteca di scienze religiose 138)*, Rom 1999
- DALBY, A.: Archestratos, Where and When?, in: J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), *Food*, 400–412
- *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, London/New York 2000
- *Essen und Trinken im alten Griechenland. Von Homer bis zur byzantinischen Zeit*, Stuttgart 1998
- DAUBE, D.: The Duty of Procreation (1977), in: J. Martin/B. Quint (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649)*, Darmstadt 1990, 241–269
- The Old Testament Prohibitions of Homosexuality, in: *ZRG* 103 (1986), 447f.
- DAVIDSON, J. N.: Dover, Foucault and Greek Homosexuality. Penetration and the Truth of Sex, in: *P&P* 170 (2001), 3–51

-
- Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen, Berlin 1999
- DAVIES, J. K.: Das klassische Griechenland und die Demokratie, München ⁴1991
- DAYAGI-MENDELS, M.: Perfumes and Cosmetics in the Ancient World, Ausstellungskatalog, Jerusalem 1989
- DECKER, AE.: Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandrien (Veröffentlichungen der Salzburger Konfoederation der Benediktiner und Zisterzienser des deutschen Sprachgebietes 1), Innsbruck 1936
- DECKER, W.: Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen, München 1995
- DEIBER, A.: Clément d'Alexandrie et l'Égypte (Memoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 10), Kairo 1904
- DELIA, D.: The Population of Roman Alexandria, in: TAPhA 118 (1988), 275–292
- DELLING, G.: Art. Geschlechtsverkehr, in: RAC 10 (1978), 812–829
- DELORME, J.: Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce, Paris 1960
- Sphaïristérion et Gymnase à Delphes, à Délos et ailleurs, in: BCH 106 (1982), 53–73
- DELORME, J./SPEYER, W.: Art. Gymnasium, in: RAC 13 (1986), 155–176
- DEPPERT-LIPPITZ, B.: Griechischer Goldschmuck (Kulturgeschichte der antiken Welt 27), Mainz 1985
- DICKISON, S. K.: Women in Rome, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), Civilization, Bd. 3, 1319–1332
- DIDIER, C.: Santé du corps et soins de l'esprit dans le sources numismatique et dans la glyptique, in: J.-N. Corvisier/C. Didier/M. Valdher (Hg.), Thérapies, 171–181
- DIHLE, A.: Die Entdeckungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Indienhandels der römischen Kaiserzeit, in: ANRW 2.9.2 (1978), 558–566, Ndr. in: ders., Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze, hg. v. V. Pöschl und H. Petersmann, Heidelberg 1984, 118–152
- Art. Ethik, in: RAC 6 (1966), 646–796
- Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian, München 1989
- Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus (1964), in: ders., Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze, hg. v. V. Pöschl und H. Petersmann, Heidelberg 1984, 78–88
- Der Seeweg nach Indien, in: ders., Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze, hg. v. V. Pöschl und H. Petersmann, Heidelberg 1984, 109–117
- DILLON, J.: The Middle Platonists, Ithaca (NY) ²1996
- DILLON, J. M.: Rejecting the Body, Refining the Body. Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism, in: V. L. Wimbush/R. Valantasis (Hg.), Asceticism, 80–87
- DINZELBACHER, P.: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, in: ders. (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, XV–XXXVII
- DODDS, E. R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin, Frankfurt a. M. 1992

- DOLCH, M.: Wettkampf, Wasserrevue oder diätetische Übungen? Das Mosaik mit den zehn Mädchen in der römischen Villa bei Piazza Armerina auf Sizilien, in: *Niképhoros* 5 (1992), 153–181
- DÖRING, K.: *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes Einzelschriften 42), Wiesbaden 1979
- DÖRNEMANN, M.: Medizinale Inhalte in der Theologie des Origenes, in: C. Schulze/S. Ihm (Hg.), *Ärztetum und Gottvertrauen. Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin* (Spudasmata 86), Hildesheim 2002, 9–39
- DOVER, K. J.: *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour* (1973), in: A. K. Siems (Hg.), *Sexualität und Erotik*, 264–281
- *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis ²1994
- *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983
- DREXHAGE, H.-J.: Preise, Mieten/Pachten, Kosten und Löhne im römischen Ägypten bis zum Regierungsantritt Diokletians (Vorarbeiten zu einer Wirtschaftsgeschichte des römischen Ägypten 1), St. Katharinen 1991
- *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden* (1.–3. Jh. n. Chr.), in: *RQ* 76 (1981), 1–72
- DREXHAGE, H.-J./KONEN, H./RUFFING, K.: *Die Wirtschaft des Römischen Reiches* (1.–3. Jahrhundert). Eine Einführung, Berlin 2002
- DUCATILLON, H.: *Collection Hippocratique du Régime, Livre III. Les deux Publics*, in: *REG* 82 (1969), 33–42
- DUDEN, B.: *Body History. A Repertory – Körpergeschichte. Ein Repertorium* (Tandem Kultur- und Sozialgeschichte 1), Wölfenbüttel 1990
- DUJARIER, M.: *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries*, New York 1979
- DUMEIGE, G.: *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, in: *Rivista di archeologia cristiana* 47 (1972), 115–141
- EBSTEIN, W.: *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart 1901
- EDELSTEIN, L.: *The Dietetics of Antiquity* (1931), in: O. Temkin/C. L. Temkin (Hg.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore ²1987, 303–316
- EDWARD, D. R.: *The Social, Religious, and Political Aspects of Costume in Josephus*, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), *Roman Costume*, 153–159
- EDWARDS, M. J.: *Some Early Christian Immoralities*, in: *Ancient Society* 23 (1992), 71–82
- EDWARDS, M./GOODMAN, M./PRICE, S. (Hg.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford 1999
- EDWARDS, M. J.: *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, in: *VigChr* 54 (2000), 159–177
- EHRMANN, B. D.: *Response to Charles Hedrick's "Stalemate"*, in: *JECS* 11 (2003), 145–163
- EIJK, P. VAN DER: *Diokles and the Hippocratic Writings on the Method of Dietetics and the Limits of Casual Explanation*, in: R. Wittern/P. Pelegrin (Hg.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie* (Medizin der Antike 1), Hildesheim u. a. 1996, 229–257
- EIZENHÖFER, L.: *Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und die älteste christliche Literatur*, in: *JbAC* 3 (1960), 51–69

- EL-ASHMAWI, F.: Pottery Kiln and Wine-Factory at Burg el-Arab, in: J.-Y. Empereur (Hg.), *Commerce et artisanat*, 55–64
- ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2. Bde., Frankfurt a. M. 1997
- ELLIS, S. P.: *Graeco-Roman Egypt*, Princes Risborough 1992
- ELM, S.: *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994
- ELSAS, C.: Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 34), Berlin 1975
- ELZE, M.: Tatian und seine Theologie (*Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 9), Göttingen 1960
- EMILSSON, E. K.: Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus, in: *ANRW* 2.36.7 (1994), 5331–5362
- EMPEREUR, J.-Y.: *Le Phare d'Alexandrie. La merveille retrouvée*, Paris 1999
- *Les amphores complètes du Musée d'Alexandrie. Importations et productions locales*, in: ders. (Hg.), *Commerce et artisanat*, 393–399
- (Hg.): *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine* (*BCH Suppl.* 33), Paris 1998
- EMPEREUR, J.-Y./PICON, M.: *Les ateliers d'amphores du lac Mariout*, in: J.-Y. Empereur (Hg.), *Commerce et artisanat*, 75–91
- ENGELS, J.: *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze der griechisch-römischen Welt* (*Hermes Einzelschriften* 78), Stuttgart 1998
- ERNESTI, C.: *Die Ethik des Titus Flavius Clemens*, Paderborn 1900
- EVANS, E. C.: *Physiognomics in the Ancient World* (*Transactions of the American Philosophical Association* N. S. 59, 5), Philadelphia 1969
- *Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 46 (1935), 43–84
- *The Study of Physiognomy in the Second Century A.D.*, in: *TAPhA* 72 (1941), 96–108
- EYBEN, E.: *Family-Planning in Graeco-Roman Antiquity*, in: *AncSoc* 11/12 (1980/81) 5–82
- *Geschlechtsreife und Ehe im griechisch-römischen Altertum und im frühen Christentum*, in: E. W. Müller (Hg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (*Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie* 3), Freiburg i. Br./München 1985, 403–478
- FAGAN, G. G.: *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor 1999
- FAURE, P.: *Magie der Düfte. Eine Kulturgeschichte der Wohlgerüche von den Pharaonen zu den Römern*, München ²1991
- FAYE, E. DE: *Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle* (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses* 12), Paris ²1906
- FEHER, M./NADDAFF, R./TAZI, N. (Hg.): *Fragments for a History of the Human Body*, 3 Bde., New York 1989
- FEHR, B.: *Bewegungsweisen und Verhaltensideale. Physiognomische Deutungsmöglichkeiten der Bewegungsdarstellungen an griechischen Statuen des 5. und 4. Jhs. v. Chr.*, Bad Bramstedt 1979
- FELDMAN, D. M.: *Health and Medicine in the Jewish Tradition*, New York 1986
- FELLMETH, U.: *Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*, Stuttgart/Weimar 2001

- FERGUSON, E. (Hg.): *Christian Life. Ethics, Morality, and Discipline in the Early Church* (Studies in Early Christianity 16), New York/London 1993
- FERGUSON, J.: *Clement of Alexandria* (TWAS 289), New York 1974
- *The Achievement of Clement of Alexandria*, in: *RelStud* 12 (1976) 59–80
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J.: *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca 1994
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra* (Eirene 13), Granada 2000
- FERNGREN, G. B.: *Early Christian Views on the Demonic Etiology of Disease*, in: S. Kottke/M. Horstmanshoff (Hg.), Athens, 183–199
- FERNGREN, G. B./AMUNDSEN, D. W.: *Medicine and Christianity in the Roman Empire. Compatibilities and Tensions*, in: *ANRW* 2.37.3 (1996), 2957–2980
- FEULNER, R.: *Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk, geistiges Umfeld und seine Philosophie unter besonderer Berücksichtigung des ersten Buches seiner Stromateus*, Diss. Innsbruck 1997
- *Die Heilspädagogik des Clemens von Alexandrien unter besonderer Berücksichtigung des ersten Buches seiner Paidagogos-Schrift*, Diss. Innsbruck 1997
- FILORAMO, G.: *A History of Gnosticism*, Oxford u. a. ²1991
- FINNEY, P. C.: *Images on Finger Rings and Early Christian Art*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987), 181–186
- FLACELIÈRE, R.: *Griechenland. Leben und Kultur in klassischer Zeit*, Stuttgart ²1979
- FLACH, D.: *Die Bergwerksordnung von Vipasca*, in: *Chiron* 9 (1979), 399–448
- FLANDRIN, J.-L./MONTANARI, M. (Hg.): *Histoire de l'alimentation*, Paris 1996
- FLASHAR, H./JOUANNA, J. (Hg.): *Médecine et morale dans l'antiquité* (Entretiens sur l'antiquité classique 43), Genf 1996
- FOHRER, G.: *Glaube und Leben im Judentum*, Heidelberg/Wiesbaden ³1991
- FOLEY, H. P.: *Women in Greece*, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), *Civilization*, Bd. 3, 1301–1317
- FONTANILLE, M.-T.: *Les bains dans la médecine gréco-romaine*, in: *Revue archéologique du Centre de la France* 21 (1982), 121–130
- FORRER, R.: *Archäologisches zur Geschichte des Schuhs aller Zeiten*, Schönwerd 1942
- FORSCHNER, M.: *Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung*, Darmstadt 1998
- *Koivòς νόμος – lex naturalis. Stoisches und christliches Naturgesetz* (1995), in: ders., *Handeln*, 5–30
- *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt ²1995
- FORTUIN, R. W.: *Der Sport im augusteischen Rom. Philologische und sporthistorische Untersuchungen (mit einer Sammlung, Übersetzung und Kommentierung der antiken Zeugnisse zum Sport in Rom)* (Palingenesia 57), Stuttgart 1996
- FOUCAULT, M.: *Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit 2)*, Frankfurt a. M. ⁶2000
- *Der Kampf um die Keuschheit*, in: Ph. Ariès/A. Béjin (Hg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt a. M. 1984, 25–39
- *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit 3)*, Frankfurt a. M. ⁶2000
- FOX, R. L.: *Pagans and Christians*, New York 1987

- FRANCIS, J. A.: Clement of Alexandria on Signet Rings. Reading an Image at the Dawn of Christian Art, in: CPh 98 (2003), 179–183
- FRANK, K. S.: Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, Darmstadt 1975 (WdF 409)
- Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche, Darmstadt ³1993
- FRANKE, P. R.: Imperator Barbatus. Zur Geschichte der Barttracht in der Antike, in: P. Barceló (Hg.), *Contra quis ferat arma deos?* FS G. Gottlieb (Schriften der philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 53), München 1996, 55–77
- FRASER, P. M.: Ptolemaic Alexandria, 3 Bde., Oxford 1972
- FREIER, H.: Caput velare, Diss. Tübingen 1963
- FREND, W. H. C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Macabees to Donatus, Oxford 1965
- Open Questions Concerning the Christians and the Roman Empire in the Age of the Severi, in: JThS N. S. 25 (1974), 333–351
- FREUDENBERGER, R.: Das angebliche Christenedikt des Septimius Severus, in: WS N.F. 2 (1968), 206–217
- Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert. Dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 52), München 1967
- FRIEDLÄNDER, L.: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, 10. Aufl. besorgt von G. Wissowa, 4 Bde., Leipzig 1921–1923
- FRINGS, H. J.: Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenv Vätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn 1959
- FRITZ, K. v.: Art. Musonius, in: RE 16.1 (1933), 893–897
- FRÜCHTEL, L.: Rez. P. J. G. Gussen, *Het leven in Alexandrie*, in: Gnomon 27 (1955), 606–608
- FUHRMANN, M.: Seneca und Kaiser Nero, Berlin 1997
- FUNCK, F. X.: Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum (1871), in: ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Bd. 2, Paderborn 1899, 45–53
- GALSTERER, H.: ‚Mens sana in corpore sano‘. Der Mensch und sein Körper in römischer Zeit, in: A. E. Imhof (Hg.), *Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute*, München 1983, 31–45
- GARNSEY, P.: *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999
- GARNSEY, P./SALLER, R.: *Das römische Kaiserreich. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur*, Hamburg 1989
- GARZYA, A.: Le vin dans la littérature médicale de l'Antiquité tardive et byzantine, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), *Vin et santé*, 191–200
- GAUTHIER-MUZELLEC, M.-H.: *Aristote et la juste mesure*, Paris 1998
- GEERLINGS, W.: Die Entstehung der christlichen Sexualmoral. Befreiende Askese oder Repression? in: G. Binder/B. Effe (Hg.), *Liebe und Leidenschaft*, 105–122
- GEHRKE, H.-J./SCHNEIDER, H. (Hg.): *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart/Weimar 2000
- GEMOLL, W.: Xenophon bei Clemens Alexandrinus, in: Hermes 53 (1918), 105–107
- GERACI, G.: L'Egitto provincia frumentaria, in: *Le ravitaillement en blé de Rome et des centres urbains des débuts de la République jusqu'au Haut Empire. Actes du*

- colloque international, Neapel, 14.–16.2.1991 (Collection du Centre Jean Bérard 11) (Collection de l'École Française de Rome 196), Neapel/Rom 1994, 279–293
- GERO, S.: Miles Gloriosus. The Christian and Military Service According to Tertullian, in: *ChHist* 39 (1970), 285–298
- GEROLD, T.: *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931
- GEYTENBEEK, A. C. VAN: *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen 1963
- GINOUVES, R.: *BAAANEYTIKE. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 200), Paris 1962
- GLASER, M.: *Zeitbilder aus Alexandrien nach dem Paedagogus des Clemens Alexandrinus*, Amberg 1905
- GLEASON, M. W.: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995
- *The Semiotics of Gender. Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.*, in: D. M. Halperin/J. J. Winkler/F. I. Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality*, 389–415
- GOLDHILL, S.: The Erotic Experience of Looking. Cultural Conflict and the Gaze in the Empire Culture, in: M. C. Nussbaum/J. Sihvola (Hg.), *Sleep*, 374–399
- GOLDMAN, N.: *Reconstructing Roman Clothing*, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), *Roman Costume*, 213–237
- *Roman Footwear*, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), *Roman Costume*, 101–129
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford ²1962
- GOODMAN, M.: *Judaea*, in: *CAH*² 11 (2000), 664–678
- GORMAN, M. J.: *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, Downers Grove (Ill.) 1982
- GOULET-CAZE, M.-O.: *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI*, 70–71, Paris 1986
- GRAF, F.: *Gestures and Conventions. The Gestures of Roman Actors and Orators*, in: J. Bremmer/H. Roodenburg (Hg.), *A Cultural History of Gesture*, Cambridge 1991, 36–58
- GRANT, M.: *Galen on Food and Diet*, London/New York 2000
- *Oribasios and Medical Dietetics or the Three Ps*, in: J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), *Food*, 371–379
- GRANT, M./KITZINGER, R. (Hg.): *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*, 3 Bde., New York 1988
- GRANT, R. L.: *Antyllus and his Medical Works*, in: *BHM* 43 (1969), 154–174
- GRANT, R. M.: *Charges of 'Immorality' Against Various Religious Groups in Antiquity*, in: R. van den Broek/M. J. Vermaseren (Hg.), *Studies on Gnosticism and Hellenistic Religions. FS G. Quispel (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 91)*, Leiden 1981, 160–170
- *Dietary Laws among Pythagoreans, Jews, and Christians*, in: *HTHR* 73 (1980) 299–310
- *Early Alexandrian Christianity*, in: *ChHist* 40 (1971), 133–144
- *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980
- *Irenaeus of Lyons*, London 1997
- *The Social Setting of Second Century Christianity*, in: E. P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980, 16–29

-
- Theological Education at Alexandria, in: B. A. Pearson/J. E. Goehring (Hg), *Roots*, 178–189
- GRAY, P.: Abortion, Infanticide, and the Social Rhetoric of the Apocalypse of Peter, in: *JECS* 9 (2001), 313–337
- GREEN, H. A.: The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt, in: B. A. Pearson/J. E. Goehring (Hg), *Roots*, 100–113
- GRIGGS, C. W.: *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E. (Coptic Studies 2)*, Leiden u. a. 1990
- GRIMAL, P.: *Macht und Ohnmacht des Geistes (Impulse der Forschung 24)*, Darmstadt 1978
- GRIMM, B.: *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Diss. München 1975
- GRIMM, G.: *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nilmetropole von Alexander dem Großen bis Kleopatra VII.*, Mainz 1998
- GRIMM, G./HEINEN, H./WINTER, E. (Hg.): *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions in Trier, 26.–30.9.1978 (Aegyptiaca Treverensia 2)*, Mainz 1983
- GRIMM, V. E.: *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London/New York 1996
- GROBMANN, P.: *Christliche Architektur in Ägypten (Handbuch der Orientalistik 1.62)*, Leiden 2002
- GUNDRY, R. H.: “Sôma” in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology (New Testament Studies. Monograph Series 29), Cambridge 1976
- GUSSEN, P. J. G.: *Het leven in Alexandrie volgens de cultuur-historische gegevens in de Paedagogus (Book 2 en 3) van Clemens Alexandrinus*, Assen 1955
- HAAG, E.: *Daniel (Neue Echter Bibel 30)*, Würzburg 1993
- HAAS, C.: *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London 1997
- HABERMEHL, P.: *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis (TU 140)*, Berlin 1992
- HACHMANN, E.: *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales (Orbis antiquus 34)*, Münster 1995
- HADOT, I.: *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984
- HADOT, P.: *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt a. M. 1997
- HÄGG, T.: *Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt (Kulturgeschichte der antiken Welt 36)*, Mainz 1987
- HAHN, J.: *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 7)*, Stuttgart 1989
- HALLETT, J. P.: *Roman Attitudes towards Sex*, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), *Civilization*, Bd. 2, 1265–1278
- HALLETT, J. P./SKINNER, M. B. (Hg.): *Roman Sexualities*, Princeton (N. J.) 1997
- HALPERIN, D. M.: *The First Homosexuality?*, in: M. C. Nussbaum/J. Sihvola (Hg.), *Sleep*, 229–268
- *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, London 1990

- HALPERIN, D. M./WINKLER, J. J./ZEITLIN, F. I. (Hg.): *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton (N. J.) 1990
- HAMMAN, A.-G.: *Die ersten Christen*, Stuttgart 1985
- *L'homme, image de Dieu*, Paris 1987
- HANKINSON, R. J.: *Stoicism and Medicine*, in: B. Inwood (Hg.), *Stoics*, 295–310
- HARIG, G./KOLLESCH, J.: *Gesellschaftliche Aspekte der antiken Diätetik*, in: NTM 8 (1971), Heft 2, 14–23
- HARNACK, A. v.: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 Bde., Leipzig ²1958
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (TU 45), Leipzig ²1924
- *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905
- *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (TU 8.4), Leipzig 1892, 37–152
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bde., Leipzig ⁴1924
- HAUBLEITER, J.: *Der Vegetarismus in der Antike (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 24)*, Berlin 1935
- HAVLICEK, A.: *Platons Auffassung von Seele und Körper im Phaidon (78b–84a, 91c–95a)*, in: ders./F. Karfik (Hg.), *Platon's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prag 2001, 340–356
- HEDRICK, C. W.: *The Secret Gospel of Mark. Stalemate in the Academy*, in: JECS 11 (2003), 133–144
- HEIL, C.: *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz* (Bonner Biblische Beiträge 96), Weinheim 1994
- HEILPORN, P.: *P. Bingen 77: Registre de navires marchands*, in: H. Melaerts (Hg.), *Papyri in honorem Johannis Bingen Octogenarii (P. Bingen)*, Leiden 2000, 339–359
- HEINZ, W.: *Antike Balneologie in späthellenistischer und römischer Zeit. Zur medizinischen Wirkung römischer Bäder*, in: ANRW 2.37.3 (1996), 2411–2432
- *Römische Thermen. Badewesen und Badeluxus im römischen Reich*, München 1983
- HELDMANN, K.: *Schönheitspflege und Charakterstärke in Ovids Liebeslehre*, in: WJA N. F. 7 (1981), 153–176
- HELGELAND, J.: *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, in: ANRW 2.23.1 (1979), 724–834
- HELGELAND, J./DALY, R. J./BURNS, J. P.: *Christians and the Military. The Early Christian Experience*, Philadelphia 1985
- HELM, J.: *Sickness in Early Christian Healing Narratives. Medical, Religious and Social Aspects*, in: S. Kottek/M. Horstmanshoff (Hg.), *Athens*, 241–258
- HELMINIAK, D. A.: *What the Bible really says about Homosexuality*, San Francisco 1995
- HENDERSON, J.: *Greek Attitudes towards Sex*, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), *Civilization*, Bd. 2, 1249–1263
- *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York u. a. ²1991
- *Morals and Villas in Seneca's Letters. Places to dwell*, Cambridge 2004
- HENDRIKS, I. H. M./PARSONS, P. J./WORP, K. A.: *Papyri from the Groningen Collection 1: Encomium Alexandreae*, in: ZPE 41 (1981), 71–83
- HENGEL, M.: *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973

- HERSHBELL, J.: The Stoicism of Epictetus. Twentieth Century Perspectives, in: ANRW 2.36.3 (1989), 2148–2163
- HERTER, H.: Art. Effeminatus, in: RAC 4 (1959), 620–650
- Art. Genitalien, in: RAC 10 (1978), 1–52
- Art. Harn, in: RAC 13 (1986), 618–634
- Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums, in: JbAC 3 (1960), 70–111
- HESKEL, J.: Cicero as Evidence for Attitudes to Dress in the Late Republic, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), Roman Costume, 133–145
- HEUSSI, K.: Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Paedagogus, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45 (1902), 465–512
- HILTBRUNNER, O.: Die Schrift „De officiis ministrorum“ des heiligen Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild, in: Gymnasium 71 (1964), 174–189
- HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, N.: Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst (JDAI Erg. 26), Berlin 1990
- HINSKE, N. (Hg.): Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt (Aegyptiaca Treverensia 1), Mainz 1981
- HIRSCHBERGER, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Altertum und Mittelalter, Freiburg/Basel/Wien ¹⁴1991
- HOEK, A. VAN DEN: The “Catethetical” School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage, in: HThR 90 (1997), 59–87
- Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Modell (VigChr Suppl. 3), Leiden/New York/Köln 1988
- Clement of Alexandria on Martyrdom, in: StudPatr 26 (1993), 324–341
- How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background, in: Heythrop Journal 31 (1990), 179–194
- Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria. Continuity or Disjunction, in: R. J. Daly (Hg.), Origeniana quinta, Leuven 1992, 47–50
- HOLZAPFEL, H.: Die sittliche Wertung körperlicher Arbeit im christlichen Altertum, Würzburg 1941
- HOLZBERG, N.: Der antike Roman. Eine Einführung, Düsseldorf/Zürich ²2001
- HOPKINS, K.: The Age of Roman Girls at Marriage, in: Population Studies 18 (1965), 309–327
- Brother-Sister Marriage in Roman Egypt, in: Comparative Studies in Society and History 22 (1980), 303–354
- HORBURY, W.: The Beginnings of the Jewish Revolt under Trajan, in: H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion, Tübingen 1996, 283–304
- HORN, C./RAPP, C. (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002
- HORNSCHUH, M.: Die Anfänge des Christentums in Ägypten, Diss. Bonn 1958
- Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, in: ZKG 71 (1960), 1–25. 193–214
- HORNUS, J.-M.: “It’s not lawful for me to fight”. Early Christian Attitudes towards War, Scottdale (Penn.) 1980
- HORSTMANSHOFF, M.: Who is the True Eunuch? Medical and Religious Ideas About Eunuchs and Castration in the Works of Clement of Alexandria, in: S. Kottke/M. Horstmanshoff (Hg.), Athens, 101–118

- HURLEY, J.: Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor 11, 2–16 and 1 Cor 14, 33b–36, in: *Westminster Theological Journal* 35 (1973) 190–220
- HUTCHINSON, D. S.: Ethics, in: J. Barnes (Hg.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, 195–232
- HUZAR, E. G.: Alexandria ad Aegyptum in the Julio-Claudian Age, in: *ANRW* 2.10.1 (1988), 619–668
- ILBERG, J.: A. Cornelius Celsus und die Medizin in Rom (1907), in: H. Flashar (Hg.), *Antike Medizin* (WdF 221), Darmstadt 1971, 308–360
- INWOOD, B. (Hg.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003
- IRMSCHER, J.: Inhalte und Institutionen der Bildung in der Spätantike, in: C. Colpe/L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Spätantike*, 159–172
- IRWIN, T. H.: *Plato's Ethics*, New York/Oxford 1995
- IVÁNKA, E. V.: *Plato Christianus. Übernahme und Umdeutung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964
- IWERTSEN, J.: *Die Frau im Alten Griechenland. Religion, Kultur, Gesellschaft*, Düsseldorf/Zürich 2002
- JACKSON, R.: *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London 1988
- *Waters and Spas in the Classical World*, in: R. Porter (Hg.), *The Medical History of Waters and Spas* (Medical History Suppl. 10), London 1990, 1–13
- JACOB, C./POLIGNAC, F. DE (Hg.): *Alexandria Third Century BC. The Knowledge of the World in a Single City*, Alexandria 2000
- JAEGER, W.: *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin 1938
- *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin ⁴1959/³1959/³1959
- JAGU, A.: La Morale d'Epictète et le christianisme, in: *ANRW* 2.36.3 (1989), 2164–2199
- *Musonius Rufus. Introduction*, in: ders. (Hg.), *Musonius Rufus, Entretiens et fragments* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Kleine Reihe 5), Hildesheim/New York 1979, 7–20
- JÄHNE, A.: Die Ἀλεξανδρέων χώρα, in: *Klio* 63 (1981), 63–103
- JAKAB, A.: *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)* (Christianismes antiques 1), Bern u. a. 2001
- *L'organisation de la communauté chrétienne d'Alexandrie d'après Clément*, in: M.-A. Vannier/O. Wermelinger/G. Wurst (Hg.), *Anthropos laïkos. FS A. Faivre* (Paradosis 44), Fribourg 2000, 131–139
- JOHNSON, A. C.: *Roman Egypt to the Age of Diocletian (An Economic Survey of Ancient Rome 2)*, Paterson (N. J.) 1959
- JONAS, H.: *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Bde. (FRLANT 51/159), Göttingen ³1964/1993
- *The Gnostic Religion*, London ²1992
- JONES, A. H. M.: *The Later Roman Empire. A Social Economic and Administrative Survey*, Oxford ²1973
- JONES, C. P.: Stigma. Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity, in: *JRS* 77 (1987), 139–155
- JOUANNA, J.: Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne, in: *REG* 109 (1996), 410–434

- JOUANNA, J./VILLARD, L. (Hg.): *Vin et santé en Grèce ancienne. Acte du colloque*, Rouen und Paris, 28.–30.9.1998 (BCH Suppl. 40), Athen 2002
- JUDGE, E. A./PICKERING, S. R.: *Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-fourth Century*, in: *JbAC* 20 (1977) 47–71
- JUNGKUNTZ, R.: *Christian Approval of Epicureanism*, in: *ChHist* 31 (1962), 279–293
- JÜRGENS, H.: *Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46), Stuttgart 1972
- JÜTHNER, J.: *Art. Bad*, in: *RAC* 1 (1950), 1134–1143
- *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*, 2 Bde., hg. v. F. Brein (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 249), Graz/Wien/Köln 1965/1968
- *Körperkultur im Altertum* (Jenaer medizin-historische Beiträge 12), Jena 1928
- JÜTTE, R.: *Lust ohne Last. Geschichte der Empfängnisverhütung von der Antike bis zur Gegenwart*, München 2003
- KALCHREUTER, H.: *Die Mesotes bei und vor Aristoteles*, Diss. Tübingen 1911
- KAPPARIS, K.: *Abortion in the Ancient World*, London 2002
- KASHER, A.: *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights* (Texte und Studien zum Judentum 7), Tübingen 1985
- KAYSER, F.: *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale (Ier–IIIe s. apr. J.-C.)* (Bibliothèque d'étude 108), Kairo 1994
- KECK, L. E.: *Das Ethos der frühen Christen* (1974), in: W. A. Meeks (Hg.), *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt* (Theologische Bücherei. Historische Theologie 62), München 1979, 13–36
- KELLER, A.: *Die Abortiva in der römischen Kaiserzeit* (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie 46), Stuttgart 1988
- KERESZTES, P.: *The Emperor Septimius Severus, A Precursor of Decius*, in: *Historia* 19 (1970), 565–578
- KERKHOFF, M.: *Zum antiken Begriff des Kairos*, in: *ZphF* 27 (1973), 256–274
- KEUL-DEUTSCHER, M.: *Heliodorstudien 1: Die Schönheit in den „Aithiopika“*, in: *RhM* 139 (1996), 319–333
- KEULS, E. C.: *The greek Medical Texts and the Sexual Ethos of Ancient Athens*, in: Ph. J. van der Eijk/H. F. J. Horstmannshoff/P. H. Schrijvers (Hg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress held at Leiden University, 13.–15.4.1992*, Amsterdam/Atlanta (GA) 1995, 261–273
- KILMER, M.: *Genital Phobia and Depilation*, in: *JHS* 102 (1982), 104–112
- KINDER, D.: *Clement of Alexandria, Conflicting Views on Women*, in: *SecCent* 7 (1989/90), 213–220
- KING, H.: *Sowing the Field. Greek and Roman Sexology*, in: R. Porter/M. Teich (Hg.), *Sexual Knowledge, Sexual Science. The History of Attitudes to Sexuality*, Cambridge 1994, 29–46
- *Greek and Roman Medicine*, London 2002
- (Hg.), *Health in Antiquity*, London/New York 2005
- KLAUSER, T.: *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, Teil 1.1: Neutrale Bilder auf Siegelringen*, in: *JbAC* 1 (1958), 21–23
- KLEIN, M. J.: *Untersuchungen zu den kaiserlichen Steinbrüchen an Mons Porphyrites und Mons Claudianus in der östlichen Wüste Ägyptens*, Bonn 1988

- KLEIN, R.: Das christliche Alexandria aus heidnischer Sicht. Zur epistula Hadriani in der Saturninus-Vita der Historia Augusta, in: R. Günther/S. Rebenich (Hg.), *E fontibus haurire*. Beiträge zur römischen Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. FS H. Chantraine (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N.F. 1.8), Paderborn u. a. 1994, 95–115
- KLIJN, A. F. J.: Jewish Christianity in Egypt, in: B. A. Pearson/J. E. Goehring (Hg.), *Roots*, 161–175
- KLOFT, H.: Überlegungen zum Luxus in der frühen römischen Kaiserzeit, in: J. H. M. Strubbe/R. A. Tybout/H. S. Versnel (Hg.), *ENERGEIA*. Studies on Ancient History and Epigraphy. FS H. W. Pleket, Amsterdam 1996, 113–134
- KNAUBER, A.: Zur Grundbedeutung der Wortgruppe *katechéo-catechizo*, in: Ober-rheinisches Pastoralblatt 68 (1967), 291–304
- Der „Didaskalos“ des Clemens von Alexandrien, in: StudPatr 16.2 (TU 129), Berlin 1985, 175–185
- Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts, in: P. Granfield/J. A. Jungmann (Hg.), *Kyriakon*. FS J. Quasten, Bd. 1, Münster 1970, 289–308
- Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation. Der Paidagogos des Clemens von Alexandrien, in: Mainzer Theologische Zeitschrift 23 (1972) 311–334
- Franz Overbecks „Anfänge der patristischen Literatur“ und das „Unternehmen“ des Clemens von Alexandrien, in: RQ 73 (1978), 152–173
- Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Über die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner, in: Trierer Theologische Zeitschrift 60 (1951), 243–266
- KNECHT, A.: Die Geschichte des Topos κατὰ καλλωπισμοῦ γυναικῶν. Motivgeschichtlicher Überblick, in: Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen, ed. A. Knecht, Heidelberg 1972, 39–55
- KOCH, A.: „Leibesübungen“ im Frühchristentum und in der beginnenden Völkerwanderungszeit, in: H. Ueberhorst (Hg.), *Geschichte der Leibesübungen*, Bd. 2, Berlin/München/Frankfurt a. M. 1978, 312–337
- Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie. Ein Beitrag zur Geschichte des Sports (Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibes-erziehung 20), Schorndorf bei Stuttgart 1965
- KOCH, H.: War Klemens von Alexandrien Priester?, in: ZNT 20 (1921), 43–48
- KOLATAJ, W.: Recherches architectoniques dans les thermes et le théâtre de Kôm el-Dikka à Alexandrie, in: G. Grimm/H. Heinen/E. Winter (Hg.), *Ägypten*, 187–194
- KOLOSKI-OSTROW, A. O./LYONS, C. L. (Hg.): *Naked Truths. Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archeology*, London/New York 1997
- KÖNIG, H.: Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien, in: G. L. Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 166–187
- KORNEXL, E.: Begriff und Einschätzung der Gesundheit des Körpers in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus (*Commentationes Aenipontanae* 21), München 1970
- Leibesübungen bei Homer und Platon (Studentexte zur Leibeserziehung 5), Frankfurt a. M. 1969

- KOSCHORKE, K.: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978 (Nag Hammadi Studies 12)
- Hippolyts Ketzerbekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium“ (Göttinger Orientalforschungen 6.4), Wiesbaden 1975
- KOTTEK, S.: Hygiene and Healing among the Jews in the Post-Biblical Period. A Partial Reconstruction, in: ANRW 2.37.3 (1996), 2843–2865
- KOTTEK, S./HORSTMANSHOFF, M. (Hg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature (Pantaleon Reeks 33), Rotterdam 2000
- KÖTTING, B.: Art. Haar, in: RAC 13 (1986), 177–203
- KRAFT, H.: Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: E. Dassmann (Hg.), Pietas. FS B. Köttling (JbAC Ergbd. 8), Münster 1980, 250–266
- KRAUSE, M.: Art. Alexandria, in: RBK 1 (1966), 99–111
- Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten, in: N. Hinske (Hg.), Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt (Aegyptiaca Treverensia 1), Mainz 1981, 53–62
- KRAUT, R. (Hg.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge 1992
- KRENKEL, W. A.: Familienplanung und Familienpolitik in der Antike (1978), in: A. K. Siems (Hg.), Sexualität und Erotik, 375–384
- Masturbation in der Antike, in: Wiss. Zs. der Univ. Rostock 28 (1979), 159–178
- KRETSCHMAR, G.: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: K. F. Müller/W. Blankenburg (Hg.), Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 5: Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, 1–348
- KRIEG, M.: Leiblichkeit im Alten Testament, in: ders./H. Weder, Leiblichkeit, 7–30
- KRIEG, M./WEDER, H.: Leiblichkeit (Theologische Studien 128), Zürich 1983
- KRUG, A.: Heilkunst und Heilkult, München²1993
- KÜCHLER, M.: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum (NTOA 1), Fribourg – Göttingen 1986
- KUDLIEN, F.: Art. Gesundheit, in: RAC 10 (1978), 902–945
- Die stoische Gesundheitsbewertung und ihre Probleme, in: Hermes 102 (1974), 446–456
- Probleme um Diokles von Karystos (1963), in: H. Flashar (Hg.), Antike Medizin (WdF 221), Darmstadt 1971, 192–201
- KÜNZL, E.: Medizin in der Antike. Aus einer Welt ohne Narkose und Aspirin, Darmstadt 2002
- Operationsräume in römischen Thermen. Zu einem chirurgischen Instrumentarium aus der Colonia Ulpia Traiana mit einem Auswahlkatalog römischer medizinischer Instrumente im Rheinischen Landesmuseum Bonn, in: BJ 186 (1986), 491–509
- LAGRÉE, J.: Wisdom, Health, Salvation. The Medical Model in the Works of Clement of Alexandria, in: S. Kottek/M. Horstmanshoff (Hg.), Athens, 227–240
- LALLEMAND, A.: La sobre ivresse, thérapie de l'âme chez Grégoire de Nysse, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), Vin et santé, 291–303
- LAMIRANDE, A.: Tertullien misogyne?, in: ScEs 39 (1987), 5–25

- LAMPE, P.: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 18), Tübingen 1987
- LARICHE, W.: Alexandria. The Sunken City, London 1996
- LASER, S.: Medizin und Körperpflege (ArchHom 3 S), Göttingen 1983
- Sport und Spiele (ArchHom 3 T), Göttingen 1987
- LAURENTI, R.: Musonio, Maestro di Epitteto, in: ANRW 2.36.3 (1989), 2105–2146
- LE BOULLUEC, A.: Aux origines, encore de l'„école d'Alexandrie“, in: Adamantinus 5 (1999), 8–36
- Die „Schule“ von Alexandrien, in: L. Pietri (Hg.), Geschichte, 576–621
- Einige Bemerkungen zu den Begriffen Orthodoxie und Heterodoxie, in: L. Pietri (Hg.), Geschichte, 457–462
- L'École d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique, in: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. FS C. Mondésert, Paris 1987, 403–417
- La notion d'hérésie dans la littérature grecque. 2^e–3^e siècles, Paris 1985
- LEE, G. M.: Eusebius on St. Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt, in: StudPatr 12 (TU 115), Berlin 1975, 422–431
- LÉGASSE, S.: Vielfältige Wege der Mission (vom Orient nach Rom), in: L. Pietri (Hg.), Geschichte, 150–186
- LEIDER, E.: Der Handel von Alexandria, Hamburg 1934
- LENTINI, R.: Dentrifici e igiene orale nel mondo romano, in: Medicina nei secoli 7 (1995), 351–365
- LEPELLEY, C. (Hg.): Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v. Chr.–260 n. Chr., Bd. 2: Die Regionen des Reiches, München 2001
- LESKY, A.: Geschichte der griechischen Literatur, Bern/München³ 1971
- LEVEN, K.-H. (Hg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005
- LEVIN, S.: The Early History of Christianity in Light of the “Secret Gospel” of Mark, in: ANRW 2.25.6 (1988), 4270–4292
- LEVINSON, J.: Cultural Androgyny in Rabbinic Literature, in: S. Kottet/M. Horstmannshoff (Hg.), Athens, 119–140
- LEWIS, N.: Life in Egypt under Roman Rule, Oxford 1983
- LEYERLE, B.: Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette, in: JECS 3 (1995), 123–141
- Meal Customs in the Greco-Roman World, in: P. F. Bradshaw/L. A. Hoffman (Hg.), Passover and Easter. Origins and History to Modern Times, Notre Dame 1999 (Two Liturgical Traditions 5), 29–61
- LIEBESCHUETZ, W.: Art. Hochschule, in: RAC 15 (1991), 858–911
- LILLA, S. R. C.: Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, London 1971
- LINDSAY, J.: Leisure and Pleasure in Roman Egypt, New York 1966
- LLOYD, G. E. R.: The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy, in: JHS 84 (1964), 92–106
- LOBE, M.: Die Gebärden in Vergils „Aeneis“. Zur Bedeutung und Funktion von Körpersprache im römischen Epos (Classica et Neolatina 1), Frankfurt a. M. u. a. 1999
- LÖHR, W. A.: Basilides und seine Schule (WUNT 83), Tübingen 1996
- Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, in: FS H. Schneemelcher, Stuttgart 1989, 135–149

- LOHSE, E.: Paulus. Eine Biographie, München 1996
- LONG, A. A.: *Epictetus, A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002
- *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley/Los Angeles² 1986
- LUKASZEWICZ, A.: *Aegyptiaca Antoniniana*, Warschau 1993
- *Alexandrie romaine. Quelques aspects du commerce à la lumière des documents*, in: JJP 23 (1993), 105–113
- LUTZ, C. E.: Musonius Rufus “The Roman Socrates”, in: YCIS 10 (1947), 3–151
- LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 Bde. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Zürich u. a. 1990–2002
- MACMULLEN, R.: “What Difference did Christianity Make?”, in: *Historia* 35 (1986), 322–343
- *Roman Attitudes to Greek Love*, in: *Historia* 31 (1982), 484–502
- *Women in Public in the Roman Empire*, in: *Historia* 29 (1980), 208–218
- MAIER-EICHHORN, U.: *Die Gestikulation in Quintilians Rhetorik* (Europäische Hochschulschriften 15.41), Frankfurt a. M./Bern 1989
- MALINGREY, A.-M.: *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au 4^e s. ap. J.-Ch.*, Paris 1961
- MANDERSCHIED, H.: *Bibliographie zum römischen Badewesen*, München 1988
- *Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen*, Berlin 1981
- MANTAS, K.: *Women and Athletic in the Roman East*, in: *Nikephoros* 8 (1995), 125–144
- MARKSCHIES, C.: *Die platonische Metapher vom inneren Menschen. Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*, in: ZKG 105 (1994), 1–17
- *Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum*, in: U. Egelhaaf-Gaiser/A. Schäfer (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002, 114–119
- *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis* (WUNT 65), Tübingen 1992
- *Wer schrieb die sogenannte „Traditio apostolica“*, in: W. Kinzig/C. Markschies/M. Vincent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin/New York 1999, 1–74
- *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt a. M. 1997
- MARQUARDT, J.: *Das Privatleben der Römer* (Handbuch der römischen Altertümer 7), 2 Bde., 2. Aufl. hg. v. A. Mau, Leipzig 1886
- MARROU, H.-I.: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, München 1977
- *Humanisme et christianisme chez Clément d’Alexandrie d’après le Pédagogue*, in: *Recherches sur la tradition platonicienne*, in: *Entretiens sur l’Antiquité classique*, Bd. 3, Vandoeuves/Genf 1957, 183–200, Ndr. in: ders., *Christiana tempora. Mélanges d’histoire, d’archéologie, d’épigraphie et de patristique* (Collection de l’école française de Rome 35), Rom 1978, 337–354
- *Introduction Générale*, in: *Clément d’Alexandrie, Le Pédagogue*, ed. C. Mondésert/H.-I. Marrou u. a., Bd. 1 (Sch 70), Paris 1960, 7–97
- MARTIN, A.: *Alexandria Christiana. Un nouveau rôle historique pour la capitale de l’Égypte en Orient*, in: MEFRA 108 (1996), 159–173

-
- Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (III^e–IV^e siècles), in: REAug 30 (1984), 211–225
- MARTIN, J./QUINT, B. (Hg.): Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649), Darmstadt 1990
- MARTIN, M.: Besteck und Geräte, in: H. A. Cahn/A. Kaufmann-Heinimann (Hg.), Der spättrömische Silberschatz von Kaiseraugst, 2 Bde. (Baseler Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte 9), Derendingen 1984, 56–132
- MASER, P.: Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und das spätantike rabbinische Judentum, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 22 (1973), 65–70
- MAURACH, G.: Seneca, Darmstadt ³2000
- Seneca als Philosoph (Wege der Forschung 414), Darmstadt ²1987
- MAUSS, M.: Body Techniques (1935), in: ders., Sociology and Psychology, London 1979, 97–123
- MAYER, A.: Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15), Rom 1942
- MAYER, R.: Horace on good manners, in: PCPhS N. S. 31 (1982), 33–64
- MAZZINI, I.: Alimentazione e salute secondo i medici del mondo antico. Teoria e realtà, in: O. Longo/P. Scarpi (Hg.), Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà dell Mediterraneo, Verona 1989, 257–264
- L'alimentation et la médecine dans le monde antique, in: J.-L. Flandrin/M. Montanari (Hg.), Histoire, 253–264
- L'uso dell'olio d'oliva nella medicina del mondo antico, in: Medizinhistorisches Journal 35 (2000), 105–126
- MCKENZIE, J. S./GIBSON, S./REYES, A. T.: Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence, in: JRS 94 (2004), 73–121
- MCKINNON, J. W.: Christian Antiquity, in: ders. (Hg.), Antiquity and the Middle Ages, London 1990, 68–87
- The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments, in: Current Musicology 1 (1965), 69–82
- (Hg.): Music in Early Christian Literature, Cambridge 1987
- MEASSON, A.: Alexandria ad Aegyptum, in: G. Argoud (Hg.), Science et vie intellectuelle à Alexandrie (I^e–III^e siècle après J.-C.) (Mémoires Centre Jean Palerne 14), Saint-Etienne 1994, 9–52
- MEEKS, W. A.: The Moral World of the First Christians, Philadelphia 1986
- The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries, New Haven/London 1993
- (Hg.): Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, München 1979 (Theologische Bücherei. Historische Theologie 62)
- MEES, M.: Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien, in: Lateranum 50 (1984), 114–126
- MEHAT, A.: Étude sur les „Stromates“ de Clement d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 7), Paris 1966
- MEHL, A.: Erziehung zum Hellenen – Erziehung zum Weltbürger. Bemerkungen zum Gymnasium im griechischen Osten, in: Nikephoros 5 (1992), 43–73
- MEIFORT, J.: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 17), Tübingen 1928

- MEINARDUS, O. F. A.: An Examination of the Traditions Pertaining to the Relics of St. Mark, in: OCP 36 (1970), 348–376
 — Christian Egypt. Ancient and Modern, Kairo ²1977
- MEISCHNER, J.: Das Frauenporträt der Severerzeit, Diss. Berlin 1967
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, J.: Ägypten, in: C. Lepelley (Hg.), Rom, 457–518
 — The Jews of Egypt from Ramses II to Emperor Hadrian, Princeton ²1997
- MENDNER, S.: Das Spiel Phaininda-Harpastum, in: Gymnasium 66 (1959), 517–524
- MERTEN, E. W.: Bäder und Badegepflogenheiten in der Darstellung der Historia Augusta (Antiquitas 4.16), Bonn 1983
- MESSNER, R.: Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: L. Pietri (Hg.), Geschichte, 340–441
- METZGER, M./DREWS, W./BRAKMANN, H.: Art. Katechumenat, in: RAC 20 (2004), 497–574
- MEYER-ZWIFFELHOFFER, E.: Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom (Historische Studien 15), Frankfurt/New York, Campus, 1995
- MINNS, D.: Irenaeus, London 1994
- MOMIGLIANO, A.: Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana. Profezia come storia della religione, in: ASNP Ser. 3, 17 (1987), 407–428
- MONDESERT, C.: Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture, Paris 1944
- MONDIN, B.: Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia religiosa, Turin 1968
- MONTERRAT, D.: Sex and Society in Graeco-Roman Egypt, London/New York 1996
 — (Hg.): Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity, London/New York 1998
- MORLEY, N.: The Salubriousness of the Roman City, in: H. King (Hg.), Health, 192–204
- MORROW, K. D.: Greek Footwear and the Dating of Sculpture, Madison (Wis.)/London 1985
- MÜLLER, I. V.: Die griechischen Altertümer. Die Privataltertümer (HdbA 4.1.3), München ²1892
- MÜLLER, M.: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jh. bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954
- MÜLLER, S.: Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 21), Trier 1995
- MUNCK, J.: Untersuchungen über Klemens von Alexandria (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 2), Stuttgart 1933
- MURRAY, O.: Das frühe Griechenland, München ⁵1995
 — (Hg.): Symptotica. A Symposium on the Symposium, Oxford 1990
- MURRAY, O./TECUSAN, M. (Hg.): In Vino Veritas, London 1995
- MUTH, R.: Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike, Wien 1954
- NALDINI, M.: Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV (Biblioteca Patristica 32), Fiesole ²1998

- NARDI, C.: Clemente Alessandrino, Quale ricco si salva? Il cristiano ed l'economia, Rom 1991
- NARDI, D.: Aborto e omicidio nella civiltà classica, in: ANRW 2.13 (1977), 366–385
- NAUTIN, P.: Pantène, in: Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patrilarchale d'Alexandrie, Alexandria 1953, 145–152
- Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles, Paris 1961
- Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977
- NELZ, H. R.: Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus, Diss. Bonn 1916
- NEUGIRG, H.: Beziehungen der Geschlechter bei Gajus Musonius Rufus, Diss. München 1967
- NEUMANN, G.: Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst, Berlin 1965
- NEYMEYER, U.: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (VigChr Suppl. 4) Leiden u. a. 1989
- Episkopoi bei Clemens von Alexandrien, in: StudPatr 26 (1993), 292–295
- Presbyteroi bei Clemens von Alexandrien, in: StudPatr 31 (1997), 493–496
- NIAGRU, J.: Lead and Lead Poisoning in Antiquity, New York 1983
- NICKEL, D.: Ein Ballspiel im Urteil des Arztes, in: NTM 13 (1976), Heft 2, 77–81
- NIELSEN, I.: Thermae et Balnea. The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths, 2 Bde., Aarhus 1990, ²1993
- NOCK, A. D.: Conversion, Oxford 1933
- NOONAN JR., J. T.: Abortion and the Catholic Church. A Summary History (1967), in: E. Ferguson (Hg.), Christian Life. Ethics, Morality, and Discipline in the Early Church (Studies in Early Christianity 16), New York/London 1993, 179–191
- NORTH, H.: Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature (Cornell Studies in Classical Philology 35), Ithaca (NY) 1966
- NUSSBAUM, M. C.: Musonius Rufus – Enemy of Double Standards for Men and Women? in: K. Pollmann (Hg.), Double Standards in the Ancient and Medieval World (Göttinger Forum für Altertumswissenschaft Beih. 1), Göttingen 2000, 221–246
- The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman, in: dies./J. Sihvola (Hg.), Sleep, 283–326
- The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics (Martin Classical Lectures N. S. 2), Princeton (N. J.) 1996
- NUSSBAUM, M. C./SIHVOLA, J. (Hg.): The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome, Chicago/London 2002
- NUTTON, V.: Ancient Medicine, London/New York 2004
- Galen and Egypt, in: J. Kollesch/D. Nickel (Hg.), Galen und das hellenistische Erbe. Verhandlungen des 4. internationalen Galen-Symposiums, Berlin, 18.–20.9.1989 (Sudhoffs Archiv, Beih. 32), Stuttgart 1993, 11–31
- Galen and the Traveller's Fare, in: J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), Food, 359–370
- Medicine in Late Antiquity and the Early Middle Ages, in: L. I. Conrad u. a., The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800, Cambridge 1995, 71–87
- Medicine in the Greek World, 800–50 BC, in: L. I. Conrad u. a., The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800, Cambridge 1995, 11–38

-
- Roman Medicine, 250 BC to AD 200, in: L. I. Conrad u. a., *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, Cambridge 1995, 39–70
- O'BRIEN, D.: Plotinus on Matter and Evil in: L. P. Gerson (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, 171–195
- OLTRAMARE, A.: *Les origines de la diatribe romaine*, Diss. Genf 1926
- ONIAN, R. B.: *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, Cambridge ²1955
- OSBORN, E. F.: *The Philosophy of Clement of Alexandria (Texts and Studies N. S. 3)*, Cambridge 1957
- OSBORN, E.: *Anfänge christlichen Denkens. Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens*, Düsseldorf 1987
- *Clement of Alexandria. A Review of Research 1959–1982*, in: *SecCent* 3 (1983) 219–244
- *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge 1976
- *La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie*, in: C. Mondésert (Hg.), *Le monde grec ancien et la Bible (Bible de tous les temps 1)*, Paris 1984, 127–144
- *Philo and Clement. Quiet Conversion and Noetic Exegesis*, *Studia Philonica* 10 (1998), 108–124
- OSBORNE, C.: *Ancient Vegetarianism*, in: J. Wilkins/D. Harvey/M. Dobson (Hg.), *Food*, 214–224
- OSBORNE, R.: *Men Without Clothes. Heroic Nakedness and Greek Art*, in: M. Wyke (Hg.), *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Oxford 1998, 80–104
- OSIEK, C.: *Wealth and Poverty in the Shepherd of Hermas*, in: *StudPatr* 17.2 (1982), 725–730
- OVERBECK, F.: *Über die Anfänge der patristischen Litteratur*, in: *HZ* 48 (1882), 417–472
- PAGELS, E.: *Adam and Eve, Christ and the Church. A Survey of Second Century Controversies Concerning Marriage*, in: A. H. B. Logan/A. J. M. Wedderburn (Hg.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert M. Wilson*, Edinburgh 1983, 146–175
- PAO, D. W.: *Physical and Spiritual Restoration. The Role of Healing Miracles in the Acts of Andrew*, in: F. Bovon/A. G. Brock/C. R. Matthews (Hg.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge (Mass.) 1999, 259–280
- PARASSOGLOU, G. M.: *Imperial Estates in Roman Egypt (American Studies in Papyrology 18)*, Amsterdam 1978
- PARKER, C. P.: *Musonius in Clement*, in: *HSPH* 12 (1901), 191–200
- PARKER, H. N.: *Love's Body Anatomized. The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality*, in: A. Richlin (Hg.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, New York/Oxford 1992, 90–111
- PASZTHORY, E.: *Salben, Schminken und Parfüme im Altertum (Zaberns Bildbände zur Archäologie 4)*, Mainz 1992
- PATRUCCO, R.: *Lo sport nella Grecia antica (Arte e archeologia. Studi e documenti 1)*, Florenz 1972
- PATZER, H.: *Die griechische Knabenliebe*, Stuttgart 1982
- PAUL, E.: *Geschichte der christlichen Erziehung*, Freiburg i. Br. 1993

- PAULEY, W. C. DE: Man, The Image of God. A Study of Clement of Alexandria, in: Church Quarterly 100 (1925), 96–121
- PAULSEN, T.: Wunschträume und Ängste. Kaiserzeitliche Gesellschaft und Erotik im Spiegel des antiken Liebesromans, in: G. Binder/B. Effe (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 45–62
- PAUSCH, M.: Neues zur Bekleidung im Mosaik der ‚Bikini-Mädchen‘ von Piazza Armerina auf Sizilien, in: Nikephoros 9 (1996), 169–174
- PEARSON, B. A.: Christians and Jews in First-Century Alexandria, in: HThR 79 (1986), 206–216
- Earliest Christianity in Egypt. Some Observations, in: ders./J. E. Goehring (Hg.), Roots, 132–159
- Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Minneapolis 1990
- Gnosticism in Early Egyptian Christianity, in: ders., Gnosticism, 194–213
- PEARSON, B. A./GOEHRING, J. E. (Hg.), The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia 1986
- PEKRIDOU-GORECKI, A.: Mode im antiken Griechenland. Textile Fertigung und Kleidung, München 1989
- PERICOLI-RIDOLFINI, F.: Le origini della chiesa d'Alessandria d'Egitto, in: Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali 17 (1962), 317–343
- PETERSEN, T.: Gnostisk libertinisme? in: Chaos 31 (1999), 57–71
- PÉTREMENT, S.: A Separate God. The Origins and Teachings of Gnosticism, San Francisco 1990
- PFLIEGER, T.: Musonius bei Stobaeus, Freiburg i. Br. 1897
- PFROMMER, M.: Alexandria. Im Schatten der Pyramiden, Mainz 1999
- PIETRI, L. (Hg.): Die Geschichte des Christentums, Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg/Basel/Wien 2003
- PINAULT, J. R.: The Medical Case for Virginity in the Early Second Century C.E., Soranus of Ephesus, *Gynecology* 1.32, in: Helios 19 (1992), 123–139
- PIRZIO BIROLI STEFFANELLI, L.: L'argento dei Romani. Vasellame da tavola e d'apparato (Il metallo 2), Rom 1991
- L'oro dei Romani. Gioielli di età imperiale (Il metallo 3), Rom 1992
- PISANI SARTORIO, G.: Mezzi di trasporto e traffico (Vita e costumi dei Romani antichi 6), Rom 1988
- POHLENZ, M.: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bde., Göttingen 1978/1980
- Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum, in: NAWG 1943, Nr. 3, 104–180
- POLL, C. VAN DER: Homer and Homeric Interpretation in the Protrepticus of Clement of Alexandria, in: F. Budelmann/P. Michelakis (Hg.), Homer, Tragedy and beyond. FS P. E. Easterling, London 2001, 179–200
- POMEROY, S. B.: Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985
- Greek Marriage, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), Civilization, Bd. 3, 1333–1342
- Women in Hellenistic Egypt, New York 1984
- Women in Roman Egypt. A Preliminary Study based on Papyri, in: ANRW 2.10.1 (1988), 708–723
- PORTER, J. I. (Hg.): Constructions of the Classical Body, Ann Arbor 1999

- PORTER, R.: History of the Body, in: P. Burke (Hg.), *New Perspectives on Historical Writings*, Cambridge 1991, 206–232
- History of the Body Reconsidered, in: P. Burke (Hg.), *New Perspectives on Historical Writings*, University Park (Pa.) ²2001, 233–260
- Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute, Heidelberg/Berlin 2000
- POUDERON, B.: Le témoignage du *Codex Baroccianus 142* sur Athénagore et les origines du *Didaskaleion* d'Alexandrie, in: G. Argoud (Hg.), *Science et vie intellectuelle à Alexandrie (I^e–III^e siècle après J.-C.)* (Mémoires Centre Jean Palerne 14), Saint-Etienne 1994, 163–224
- POUDERON, B./DORE, J. (Hg.): *Les Apologues chrétiens et la Culture Classique* (Théologie Historique 105), Paris 1998
- PREUSCHEN, E.: Clemens von Alexandrien, in: A. von Harnack, *Geschichte*, Bd. 1.1, 296–327
- PREUSS, J.: *Biblical and Talmudic Medicine*, New York 1978
- PROCOPE, J.: Art. Höflichkeit, in: *RAC* 15 (1991), 930–986
- Morality and Manners in Clement's Paidagogos, in: *StudPatr* 26 (1993), 313–317
- PROCTER, E.: Christian Controversy in Alexandria. Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians (American University Studies, Series 7, Bd. 172), New York u. a. 1995
- PRUNET, O.: La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament (Études d'histoire et de philosophie religieuse 61), Paris 1966
- PUCCI, M.: *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Pisa 1981
- PUJULA, M.: Freizügigkeit vs. Restriktion? Zur Kontrolle sexueller Aktivität in der Antike bei Heiden und Christen, in: *Geschichte Lernen* 100 (2004), 60–65
- QUASTEN, J.: *Patrology*, 3 Bde., Utrecht u. a. 1950–1960
- QUATEMBER, F.: *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Mit einer kritischen Voruntersuchung über die Person des Klemens und sein Werk, den Pädagogus*, Wien 1946
- RACINET, A.: *Le costume historique*, Paris 1888, Ndr. Köln u. a. 2003
- RATHBONE, D. W.: The Ancient Economy and Greco-Roman Egypt, in: L. Criscuolo/G. Geraci (Hg.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Atti del colloquio internazionale*, Bologna, 31.8.–2.9.1987, Bologna 1989, 159–176
- Italian Wines in Roman Egypt, in: *Opus* 2 (1983), 81–98
- RAYMOND, I. W.: *The Teaching of the Early Church on the Use of Wine and Strong Drink*, New York 1927
- REA, J.: The Date of the Prefecture of Claudius Julianus, in: *PP* 22 (1967), 48–53
- REAL TORRES, C.: El vino como alimento y medicina en la sociedad romana, in: *Fortunatae* 3 (1992), 305–314
- REHM, R.: Lust und Glückseligkeit bei Epikur, in: G. Binder/B. Effe (Hg.), *Liebe und Leidenschaft*, 189–202
- REINSBERG, C.: Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München ²1993
- RICH, A. N. M.: The Conception of *AYTARKEIA*, in: *Mnemosyne* Ser. 4, 9 (1956), 23–29
- RICHLIN, A. E.: Towards a History of Body History, in: M. Golden/P. Toohey (Hg.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World*, London/New York 1997, 16–35

- RIDDLE, J. M.: *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge (Mass.) 1997
- RIDINGS, D.: *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg 1995
- RIEDINGER, R.: Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandria, in: *VigChr* 29 (1975), 15–32
- *Der Physiologos und Klemens von Alexandria*, in: *ByzZ* 66 (1973), 273–307
- RIEMER, U.: Flavius Clemens – vom römischen Konsul zum christlichen Märtyrer, in: C. Batsch/U. Egelhaaf-Gaiser/R. Stepper (Hg.), *Zwischen Alltag und Krise. Antike Religionen im Mittelmeerraum* (PAwB 1), Stuttgart 1999, 243–253
- RITTER, A. M.: Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa, in: *ZKG* 86 (1975), 1–25
- *Clemens von Alexandria*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1984, 121–133
- *Das frühchristliche Alexandria im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, „Frühkatholizismus“ und Gnosis*, in: ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, hg. v. A. Dörfler-Dierken u. a., Göttingen 1993, 117–136. OA: *De Polycarpe à Clement. Aux origines d'Alexandrie chrétienne*, in: *AAEEANΔPINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. FS C. Mondésert, Paris 1987, 151–172
- ROBERTS, C. H.: *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979
- ROBERTS, L. W.: *Clement of Alexandria, Stromateis VIII and Modal Casuality*, in: *StudPatr* 18.3 (1989), 441–454
- ROBINSON, O. F.: *Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer eine Rechtsproblem*, in: *ZRG* 112 (1995), 352–369
- ROBINSON, T. A.: *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Studies in the Bible and Early Christianity 11), Lewiston (N. Y.) 1988
- RODZIEWICZ, M.: *A Brief Record of the Excavations at Kom-el-Dikka in Alexandria from 1960 to 1980*, in: *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 44 (1991), 1–70
- *Classification of Wineries from Mareotis*, in: J.-Y. Empereur (Hg.), *Commerce et artisanat*, 27–36
- *Excavations at Kom-el-Dikka in 1980–1981*, in: *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 44 (1991), 71–83
- *From Alexandria to the West by Land and Waterways*, in: J.-Y. Empereur (Hg.), *Commerce et artisanat*, 93–103
- *Les habitations romaines tardives d'Alexandrie à la lumière des fouilles polonaises à Kom-el-Dikka*, Alexandrie, Warschau 1984
- *Report on the Activities of the Archaeological Mission at Kom-el-Dikka, Alexandria, in 1982*, in: *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 44 (1991), 84–102
- *Report on the Excavations at Kom-el-Dikka in Alexandria in 1983–1984*, in: *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 44 (1991), 84–102
- *Thermes romains près de la Gare Centrale d'Alexandrie*, in: *Études et Travaux* 11 (1979), 108–138

- ROLOFF, J.: Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 15), Zürich und Neukirchen-Vluyn 1988
- ROMER, J./ROMER, E.: The Seven Wonders of the World. A History of the Modern Imagination, London 1995
- RORDORF, W.: Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, in: VigChr 23 (1969), 105–141
- La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne, in: Annales. Université de Neuchâtel 1 (1969), 131–146
- ROSATI, G.: Ovidio: I cosmetici delle donne, Venedig²1988
- ROSEN, K.: Marc Aurel, Reinbek 1997
- ROUSSELLE, A.: Der Körper und die Politik, in: P. Schmitt-Pantel (Hg.), Geschichte, Bd. 1, 323–372
- Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989
- La persécution de chrétiens à Alexandrie au III^e siècle, in: Revue historique de droit française et étranger 52 (1974), 222–251
- Personal Status and Sexual Practice in the Roman Empire, in: M. Feher/R. Naddaff/N. Tazi (Hg.), Fragments, Bd. 3, 301–333
- ROWLANDSON, J. (Hg.): Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook, Cambridge 1998
- ROZELAAR, M.: Seneca. Eine Gesamtdarstellung, Amsterdam 1970
- RUDELPH, K.: Das frühe Christentum in Ägypten. Zwischen Häresie und Orthodoxie, in: D. Willers u. a., Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (Riggisberger Berichte 1), Riggisberg 1993, 21–31
- Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen³1994.
- RUFFING, K.: Einige Überlegungen zum Weinhandel im römischen Ägypten (1.–3. Jh.), in: MBAH 20/1 (2001), 55–80
- Weinbau im römischen Ägypten (Pharos 12), St. Katharinen 1999
- Zum Weinhandel zwischen Italien und Indien im 1. Jh. n. Chr., in: Laverna 10 (1999), 60–80
- RUNIA, D. T.: Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers (VigChr Suppl. 32), Leiden/New York/Köln 1995
- Philo in Early Christian Literature. A Survey (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3.3), Assen/Minneapolis 1993
- RUPPRECHT, H.-A.: Kleine Einführung in die Papyruskunde, Darmstadt 1994
- RUSSELL, D. A.: Plutarch, London²2001
- RÜTHER, T.: Die sittliche Forderung der Apatheia in den ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes, Freiburg i. Br. 1949
- RUTHERFORD, R. B.: The Meditations of Marcus Aurelius. A Study, Oxford 1989
- SABOTTKA, M.: Ausgrabungen in der West-Nekropole Alexandrias (Gabbari), in: G. Grimm/H. Heinen/E. Winter (Hg.), Ägypten, 195–203
- SALISBURY, J. E.: Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman, London/New York 1997
- SANDMEL, S.: Philo of Alexandria. An Introduction, New York 1979
- SASSI, M. M.: The Science of Man in ancient Greece, Chicago/London 2001
- SCARBOROUGH, J.: Roman Medicine, Ithaca 1969

- SCHADEWALDT, H.: Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern, in: Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie 26 (1965), 115–130
- SCHARBERT, J.: Exodus (Neue Echter Bibel 24), Würzburg 1989
- Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch (SBS 19), Stuttgart 1966
- Genesis, 2 Bde. (Neue Echter Bibel 5/16), Würzburg 1983/1986
- SCHARF, U.: Straßenkleidung der römischen Frau (Europäische Hochschulschriften 3.585), Frankfurt a. M. 1994
- SCHENK, R.: The Soul of Beauty. A Psychological Investigation of Appearance, Lewisburg und London/Toronto 1992
- SCHENKE, G.: Schein und Sein. Schmuckgebrauch in der römischen Kaiserzeit. Eine sozio-ökonomische Studie anhand von Bild und Dokument (Monographs on Antiquity 1), Louvain 2003
- SCHILLING, H.: Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomacheischen Ethik des Aristoteles (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 22), Tübingen 1930
- SCHILLINGER-HÄFELE, U.: Plinius ep. 10,96 und 97: Eine Frage und ihre Beantwortung, in: Chiron 9 (1979), 383–392
- SCHLAFERT, C.: Clément d'Alexandrie. Un éducateur optimiste, in: Études. Revue catholique d'intérêt général 40 (1923), 532–556.
- SCHMELLER, T.: Paulus und die „Diatriben“. Eine vergleichende Stilinterpretation (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 19), Münster 1987
- SCHMIDT, A.: Drogen und Drogenhandel im Altertum, Köln 1924
- SCHMITT, J.-C.: The Ethics of Gesture, in: M. Feher/R. Naddaff/N. Tazi (Hg.), Fragments, Bd. 2, 129–147
- SCHMITT-PANTEL, P. (Hg.): Geschichte der Frauen, Bd. 1: Antike, Frankfurt/New York 1993
- SCHMITZ, T. A.: Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002
- SCHNEIDER, C.: Geistesgeschichte des Antiken Christentums, 2 Bde., München 1954
- Kulturgeschichte des Hellenismus, 2 Bde., München 1967/1969
- SCHNEIDER, H. (Hg.): Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit (WdF 552), Darmstadt 1981
- SCHNEIDER, U.: Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandrien (Arbeiten zur Kirchengeschichte 73), Berlin u. a. 1999
- SCHNEIDER, U. J.: Michel Foucault, Darmstadt 2004
- SCHNELLE, U.: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 42002
- Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (Bibel-Theologische Studien 18), Neukirchen-Vluyn 1991
- SCHÖLLGEN, G.: Balnea mixta. Entwicklungen der spätantiken Bademoral im Spiegel der Textüberlieferung der Syrischen Didaskalie, in: M. Wacht (Hg.), Panchaia. FS K. Thraede (JbAC Ergbd. 22), Münster 1995, 182–194
- Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, Münster 1985 (JbAC Ergbd. 12)
- SCHOLTEN, C.: Die alexandrinische Katechetenschule, in: JbAC 38 (1995), 16–37
- Art. Hippolytos 2, in: RAC 15 (1991), 492–551
- SCHOLZ, B.: Untersuchungen zur Tracht der römischen Matrona, Köln 1992

- SCHÖNEGG, B.: Senecas epistulae morales als philosophisches Kunstwerk (Europäische Hochschulschriften 20.578), Bern u. a. 1999
- SCHRAGE, W.: Der erste Brief an die Korinther, 4 Bde. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7), Zürich u. a. 1991–2001
- SCHULZ, C.: Celsus (Studienbücher Antike 6), Hildesheim/Zürich/New York 2001
- SCHWANZ, P.: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien (Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft 2), Halle 1970
- Der Wandel in der Gottesebenbildlichkeitsvorstellung vom Neuen Testament zur frühen Patristik, in: Kairos 16 (1974), 268–294
- SCHWARTE, K. H.: Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus, in: Historia 12 (1963), 185–208
- SCHWEIZER, E.: Art. σωμὰ κτλ., in: ThWNT 7 (1964), 1024–1091
- SCOBIE, A.: Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World, in: Klio 68 (1986), 399–433
- SCOPELLO, M.: Gnostische Strömungen, in: L. Pietri (Hg.), Geschichte, 518–554
- SCULLARD, H. H.: Festivals and Ceremonies of the Roman Republic, Ithaca (N. Y.) 1981
- SEBESTA, J. L.: Symbolism in the Costume of the Roman Women, in: dies./L. Bonfante (Hg.), Roman Costume, 46–53
- Tunica Ralla, Tunica Spissa. The Colors and Textiles of Roman Costume, in: dies./L. Bonfante (Hg.), Roman Costume, 65–76
- Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome, in: M. Wyke (Hg.), Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, Oxford 1998, 105–117
- SEBESTA, J. L./BONFANTE, L. (Hg.): The World of Roman Costume, Madison (Wis.)/London 1994
- SENZASONO, L.: Health and Politics in Plutarch's *de tuenda sanitate praecepta*, in: J. Mossman (Hg.), Plutarch and His Intellectual World. Essays on Plutarch, London 1997, 113–118
- SERVINO, A.: Clemente Alessandrino, Il Problema di Stromata VIII, in: Università di Torino. Quaderni de Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica, 'Augusto Rostagni' 2001, 97–104
- SFAMENI GASPARRO, G.: Gli atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'enkrateia, in: Augustinianum 23 (1983), 287–307
- SHARPLES, R. W.: Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy, London/New York 1996
- SHAW, B. D.: The Passion of Perpetua, in: P&P 139 (1993), 3–45
- SHAW, T. M.: The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity, Minneapolis 1998
- SIEBENTHAL, W. v.: Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung (Heilkunde und Geisteswelt 2), Hannover 1950
- SIEMS, A. K. (Hg.): Sexualität und Erotik in der Antike, Darmstadt 1988
- SUPESTEJN, P. J.: Der *potamòs Traianós*, in: Aegyptus 43 (1963), 70–83
- SINGER, A. E./SINGER, M. W.: An Ancient Dentrifice, in: CW 43 (1950), 217–218
- SISSA, G.: Platon, Aristoteles und der Geschlechterunterschied, in: P. Schmitt-Pantel (Hg.), Geschichte, Bd. 1, 67–102
- SITTL, C.: Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890

- SKIDMORE, C.: Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus, Exeter 1996
- SLY, D. I.: Philo's Alexandria, London 1996
- SMALLWOOD, E. M.: The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations, Leiden ²1981
- SMITH, M.: Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge (Mass.) 1973
- De tuenda sanitate praecepta (Moralia 122B–137E), in: H. D. Betz (Hg.), Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (Studia ad corpus hellenicum Novi Testamenti 4), Leiden 1978, 32–50
- SMITH, W. D.: The Development of Classical Dietetic Theory, in: Hippocratica. Actes du colloque hippocratique de Paris, 4.–9.9.1978 (Colloques Internationaux du CNRS 583), Paris 1980, 439–446
- SNELL, B.: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen ⁷1993
- SOBEL, H.: Hygieia. Die Göttin der Gesundheit, Darmstadt 1990
- SOLER, J.: Les raisons de la Bible. Règles alimentaires hébraïques, in: J.-L. Flaudrin/M. Montanari (Hg.), Histoire, 73–84
- SONNABEND, H.: Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta, Stuttgart/Weimar 2002
- SPANNEUT, M.: Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Eglise, in: Studia Moralia 19 (1981), 153–175
- Le Stoïcisme et les Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 1), Paris 1957
- SPÄTH, T./WAGNER-HASEL, B. (Hg.): Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000
- SPENCER, C.: The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism, Hanover/London 1993
- SPICQ, C.: Gymnastique et morale d'après 1 Tim. 4,7–8, in: Revue Biblique 54 (1947), 229–242
- STADEN, H. v.: Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria, Cambridge u. a. 1989
- STAESCHE, M.: Das Privatleben der römischen Kaiser in der Spätantike. Studien zur Personen- und Kulturgeschichte in der späten Kaiserzeit (Europäische Hochschulschriften 3.784), Bern u. a. 1998
- STÄHLIN, O.: Einleitung, in: Clemens von Alexandrien, Bd. 1, ed. O. Stählin, München 1934, 9–67
- STAHLMANN, I.: Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997
- STAUFFER, A./SCHMIDT-COLINET, A.: Textilien aus Ägypten aus der Sammlung Bouvier. Spätantike, koptische und frühislamische Gewebe, Freiburg/Bern 1991
- STEGEMANN, E. W./STEGEMANN, W.: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995
- STEGER, F.: Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit (Medizin, Gesellschaft und Geschichte Beih. 22), Stuttgart 2004
- STEIN-HÖLKESKAMP, E.: Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005

- STELZENBERGER, J.: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933
- STENEKER, H.: Πειθοὺς δῆμιουργία. Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie, Nimwegen 1967
- STERTZ, S. A.: Christianity in the *Historia Augusta*, in: *Latomus* 36 (1977), 694–715
- STOK, F.: Ritratti fisiognomici in Svetonio, in: I. Gallo/L. Nicastrì (Hg.), *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni* (Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno 45), Neapel 1995, 109–135
- STONE, SH.: The Toga. From National to Ceremonial Costume, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hg.), *Roman Costume*, 13–45
- STOUT, J.: The Diatribe, in: David E. Aune (Hg.), *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres*, Atlanta 1988, 71–84
- STÜCKLIN, C.: Tertullian, *De virginibus velandis* (Europäische Hochschulschriften 24.6), Frankfurt a. M. 1974
- STUDER, B./DALEY, B.: Soteriologie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte 3.2a), Freiburg/Basel/Wien 1978
- SZAIVERT, W./WOLTERS, R.: Löhne, Preise, Werte. Quellen zur römischen Geldwirtschaft, Darmstadt 2005
- TELFER, W.: Episcopal succession in Egypt, in: *JEH* 3 (1952), 1–12
- TEMKIN, O.: *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore/London 1991
- TESTARD, M.: La passion des saintes Perpétue et Félicité, in: *BAGB* 1991, 56–75
- THEISSEN, G./MERZ, A.: *Der historische Jesus*, Göttingen³ 2001
- THOMMEN, L.: Nacktheit und Zivilisationsprozeß in Griechenland, in: *Historische Anthropologie* 4 (1996), 438–450
- THOMPSON, C. L.: Hairstyles, Headcoverings and St. Paul. Portraits from Roman Corinth, in: *Biblical Archaeologist* 51 (1988), 99–115
- THRAEDE, K.: Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der Alten Kirche, in: G. Scharffenorth/K. Thraede, „Freunde in Christus werden“. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche (Kennzeichen 1), Gelnhausen/Berlin und Stein 1977, 31–182
- Ursprünge und Formen des „Heiligen Kusses“ im frühen Christentum, in: *JbAC* 11/12 (1968/1969), 124–180
- THUILLIER, J.-P.: La nudité athlétique (Grèce, Etrurie, Rome), in: *Nikephoros* 1 (1988), 29–48
- *Sport im antiken Rom*, Darmstadt 1999
- TIBILETTI, C.: Clemente Alessandrino e Tertulliano, in: ders., *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 15), Rom² 1983, 49–71
- TIMOTHY, H. B.: *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria* (Philosophical Texts and Studies 21), Assen 1973
- TISSOT, Y.: Encratisme et Actes apocryphes, in: F. Bovon u. a., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4), Genf 1981, 109–119
- TKACZOW, B.: Archaeological Sources for the Earliest Churches in Alexandria, in: W. Godlewski (Hg.), *Coptic Studies. Acts of the 3rd International Congress of Coptic Studies*, Warschau, 20.–25.8.1984, Warschau 1990, 431–435

- TOLLINTON, R. B.: Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, 2 Bde., London 1914
- TONER, J. P.: Leisure and Ancient Rome, Oxford 1995
- TREDE, M.: Kairos. L'à-propos et l'occasion, Le mot et la notion. D'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C. (Études et Commentaires 103), Paris 1992
- TREGGIARI, S.: Roman Marriage, in: M. Grant/R. Kitzinger (Hg.), Civilization, Bd. 3, 1343–1354
- TREVETT, C.: Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge 1996
- TREVIJANO, R.: The Early Christian Church of Alexandria, in: StudPatr 12 (TU 115), Berlin 1975, 471–477
- TRÖGER, K. W.: Das Christentum im 2. Jahrhundert (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1.2), Berlin 1988
- Moral in der Gnosis, in: P. Nagel (Hg.), Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Halle a.d. Saale 1979, 95–106
- TSEKOURAKIS, D.: Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reason for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia', in: ANRW 2.36.1 (1987), 366–393
- TULLIER, A.: Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'Ecole (διδασκαλείον) d'Alexandrie, in: StudPatr 17.2 (1982), 738–749
- TURCK, A.: *Katecheîn* et catéchèse chez les premiers pères, in: RSPH 47 (1963), 361–372
- TURNER, PAULA J.: Roman Coins from India, London 1989
- VALLANCE, J. T.: The Medical System of Asklepiades of Bithynia, in: ANRW 2.37.1 (1993), 693–727
- VALLÉE, G.: A Study in Anti-Gnostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius (Studies in Christianity and Judaism 1), Waterloo (Ontario) 1981
- VERMANDER, J. M.: De quelques répliques à Celse dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie, in: REA 23 (1977), 3–17
- VEYNE, P.: La famille et l'amour sous le Haut-empire romain, in: Annales (ESC) 33 (1978), 35–63
- Das Römische Reich, in: ders. (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt a. M. 1994, 19–227
- Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas, Frankfurt a. M. 1993
- VIAPIANO, M.: Die Menschen und ihre Medizin im antiken Rom, Aachen 1997
- VIELBERG, M.: Pflichten, Werte, Ideale. Eine Untersuchung zu Wertvorstellungen des Tacitus (Historia Einzelschriften 52), Stuttgart 1987
- VIGARELLO, G.: Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter, Frankfurt/New York 1988
- VILLANUEVA PUIG, M.-C.: Voir double dans l'univers dionysiaque, in: J. Jouanna/L. Villard (Hg.), Vin et santé, 45–54
- VILLARD, L.: Le bain dans la médecine hippocratique, in: R. Ginouvès u. a. (Hg.), L'eau, la santé et la maladie dans le monde grecque, Paris 1994, 41–60
- VILLARD, P.: Le régime des athlètes. Vivre avec une santé excessive, in: J.-N. Corvisier/C. Didier/M. Valdher (Hg.), Thérapies, 157–170
- VIRGILI, P.: Acconciatura e maquillage (Vita e costumi dei Romani antichi 7), Rom 1989
- VITTINGHOFF, F.: 'Christianus sum' – Das 'Verbrechen' von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: Historia 33 (1984), 331–357

- VÖLKER, W.: Die Verwertung der Weisheitsliteratur bei den christlichen Alexandrinern, in: ZKG 64 (1952/53), 1–33
- Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57), Berlin und Leipzig 1952
- VÖÖBUS, A.: Celibacy: A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, Stockholm 1951
- VOS, J. S.: Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik (WUNT 149), Tübingen 2002
- WACHT, M.: Nachwort, in: Klemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet werden?, ed. O. Stählin/M. Wacht (Schriften der Kirchenväter 1), München 1983, 65–90
- Wahre und falsche Armut. Bemerkungen zu Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur Kap. 19, in: E. Dassmann/K. Thraede (Hg.), Vivarium. FS T. Klauser (JbAC Ergbd. 11), Münster 1984, 338–347
- WALBANK, F. W.: Die hellenistische Welt, München ⁴1994
- WALKER, S.: Griechische und römische Portraits, Stuttgart 1999
- WALTER, N.: Der angebliche Chronograph Julius Cassianus. Ein Beitrag zu der Frage nach den Quellen des Clemens Alexandrinus, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. FS E. Klostermann (TU 77), Berlin 1961, 177–192
- WALTERS, J.: Invading the Roman Body. Manliness and Impenetrability in Roman Thought, in: J. P. Hallett/M. B. Skinner (Hg.), Roman Sexualities, Princeton (N. J.) 1997, 29–43
- WARD, R. B.: Women and the Roman Baths, in: HThR 85 (1992) 125–147
- WARMINGTON, E. H.: The Commerce between the Roman Empire and India, New York 1974
- WEBER, M.: Antike Badekultur, München 1996
- WEDER, H.: „Leiblichkeit“. Neutestamentliche Anmerkungen zu einem aktuellen Stichwort, in: M. Krieg/H. Weder, Leiblichkeit, 31–50
- WEEBER, K.-W.: Alltag im Alten Rom. Ein Lexikon, Zürich 1995
- Die Schwelgerei, das süße Gift. Luxus im Alten Rom, Darmstadt 2003
- Die unheiligen Spiele. Das antike Olympia zwischen Legende und Wirklichkeit, Zürich/München 1991
- WEGNER, E.: Das Ballspiel der Römer, Diss. Rostock 1938
- WEILER, I.: Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung, Darmstadt ²1988
- WEISMANN, W.: Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin, Würzburg 1972 (Cassiciacum 27)
- WELLS, C.: Das römische Reich, München ⁴1994
- WENDLAND, P.: Philo und Clemens Alexandrinus, in: Hermes 31 (1896), 435–456
- Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: ders./Otto Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, 3–75
- Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore, Berlin 1886
- WENGST, K.: Fast eine Fehlanzeige. Sexualität und Erotik im Neuen Testament, in: G. Binder/B. Effe (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 93–104

- WENKEBACH, E.: Galenos von Pergamon: Allgemeine Ertüchtigung durch Ballspiel. Eine sporthygienische Schrift aus dem 2. Jh. n. Chr., in: Sudhoffs Archiv 31 (1938), 254–297
- WESSEL, K.: Römische Frauenfrisuren von der severischen bis zur konstantinischen Zeit, in: AA 1946/1947, 62–76
- WHITE, L. M.: Scholars and Patrons. Chritianity and High Society in Alexandria, in: E. Ferguson (Hg.), Christian Teaching. FS L. G. Lewis, Abilene 1981, 328–350
- The Social Origins of Christian Architecture, 2 Bde. (HTThS 42), Valley Forge 1996/1997
- WHITEHORNE, J.: Filthy Philainis (P. Oxy. XXXIX 2891): A Real Lady? in: M. Capasso/G. Messeri Savorelli/R. Pintaudi (Hg.), Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana 1 (Papyrologica Florentina 19), Florenz 1990, 539–542
- WHITMARSH, T.: Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation, Oxford 2001
- WICKERT-MICKNAT, G.: Die Frau (ArchHom 3 R), Göttingen 1982
- WILCKENS, U.: Der Brief an die Römer, 3 Bde. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6), Zürich u. a. 1977–1982
- WILKEN, R. L.: Der Geist des frühen Christentums, Gütersloh 2005
- WILKINS, J.: Les poissons faisaient-ils partie de la diète ancienne? in: J.-N. Corvisier/C. Didier/M. Valdher (Hg.), Thérapies, 183–192
- WILKINS, J./HARVEY, D./DOBSON, M. (Hg.): Food in Antiquity, Exeter 1995
- WILLIAMS, C. A.: Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity, New York/Oxford 1999
- WILLIAMS, M. A.: Divine Image – Prison of Flesh. Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism, in: M. Feher/R. Naddaff/N. Tazi (Hg.), Fragments, Bd. 1, 129–147
- Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category, Princeton ²1999
- WILSON, L. M.: The Clothing of the Ancient Romans, Baltimore 1938
- WILSON, R. M.: Alimentary and Sexual Encratism in the Nag Hammadi Texts, in: U. Bianchi (Hg.), La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del colloquio internazionale, Mailand 20.–23.4.1982, Rom 1985, 317–339
- Gnosis and Gnosticism: The Messina Definition, in: G. Sfameni Gasparro (Hg.), *Agathe elpis*. FS U. Bianchi, Rom 1994, 539–551
- WIMBUSH, V. L./VALANTASIS, R. (Hg.): Asceticism, New York/Oxford 1995
- WINKELMANN, F.: Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991
- WINKELMANN, O.: Hygienische Aspekte der Wasserversorgung antiker Städte, in: Frontinus-Gesellschaft (Hg.), Die Wasserversorgung antiker Städte (Geschichte der Wasserversorgung 3), Mainz ²1994, 157–170
- WINKLER, J. J.: Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland, Marburg 1994
- WIPSYZKA, E.: L'industrie textile dans l'Égypte romaine (Archiwum filologiczne 9), Breslau 1965

- WLOSOK, A.: Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte (1959), in: R. Klein (Hg.), *Das frühe Christentum und der römische Staat* (WdF 267), Darmstadt ²1982, 275–301
- WÖHRLE, G.: Körperpflege und körperliche Sauberkeit als Merkmale sozialer Differenziertheit in den homerischen Epen, in: *Gymnasium* 103 (1996), 151–165
- Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre (Hermes Einzelschriften 56), Stuttgart 1990
- Wenn Frauen Platons Staat lesen. Oder, Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen, in: *WJA N. F.* 26 (2002), 135–143
- WOLFF, H. W.: *Anthropologie des Alten Testaments*, München ⁵1990
- WOOD, S.: *Roman Portrait Sculpture 217–260 A.D. The Transformation of an Artistic Tradition* (Columbia Studies in the Classical Tradition 12), Leiden 1986
- WRIGHT, D. F.: Early Christian Attitudes to Homosexuality, in: *StudPatr* 18.2 (1989), 329–334
- WÜLFING, P.: Antike und moderne Redegestik. Eine frühe Theorie der Körpersprache bei Quintilian, in: G. Binder/K. Ehlich (Hg.), *Kommunikation durch Zeichen und Wort. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum IV* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Kolloquium 23), Trier 1995, 71–90
- WYKE, M. (Hg.): *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Oxford 1998
- (Hg.): *Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity*, Oxford 1998
- WYRWA, D.: *Die christliche Platoaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (AKG 53), Berlin/New York 1983
- YEGÜL, F.: *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.)/London 1992
- YOUNG, G. K.: *Rome's Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy, 31 BC–AD 305*, London/New York 2001
- ZAHLHAAS, G.: Über die Auswirkungen der weiblichen Schönheit. Römisches Toiletengerät, in: *Gymnasium* 82 (1975), 527–544
- ZELLINGER, J.: *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike*, München 1928
- *Klemens von Alexandrien und die Erscheinungsformen des spätantiken Lebens*, in: *Gelbe Hefte* 1 (1924/25) Heft 1, 28–44
- ZENGER, E., u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln ³1998
- ZIEGLER, D.: *Frauenfrisuren der römischen Antike. Abbild und Realität*, Berlin 2000
- ZIMMER, G.: *Etruskische Spiegel. Technik und Stil der Zeichnungen* (Winkelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin 135), Berlin 1995
- ZOLLITSCH, R.: *Amt und Funktion des Priesters* (Freiburger Theologische Studien 97), Freiburg 1974

8. Index

8.1. Stellenregister

8.1.1. Bibelstellen

Gen 1,26f. 147; 1,28 318; 1,31 147; 9,21–27 285; 17,15–18,15 327; 18,6 207; 25,1–27,21 37; 28,1–42 37; 29,9 207; 29,14–30,43 204; 3,7 303; 38,8f. 319; 39,1–31 37; 41,42 37

Ex 15,26 162; 20,4 238; 20,13 196, 306; 20,14 311; 20,17 306; 20,26 285; 23,19 179; 28,42 37

Lev 11 179; 11,5 260, 319; 11,29 320; 11,45 179; 15,19–32 289; 16,4 37; 17,12–14 179; 18,19 324; 18,22 320; 19,23–25 179; 19,27 252f.; 20,13 320; 20,18 324; 23,10–14 179

Dtn 5,17 196; 5,18 311; 5,8 238; 14,7 260, 319; 21,10–14 247; 28,47f. 285

Ri 16,4–22 250

2 Sam 6,20 285; 10,4f. 252, 285

2 Kön 2,23 256

Tob 8,7 318

Jdt 10,4 242; 16,8 37

Est 1,6 37

Hiob 24,15 311

Ps 102,14 119; 149,1–3 276; 150,3–5 150

Spr 4,22 162; 7,1–27 301; 7,16 37; 8,34 233; 9,13–17 305; 9,18a 310; 10,10 312; 16,31 249; 20,13 233; 20,29 249; 24,33f. 233; 31,10–31 209; 31,22 37

Weish 7,10 313; 8,19f. 134; 9,15 134

Sir 1,18 162; 7,35 205; 9,8 307; 9,9 309; 19,29f. 262, 266, 271; 23,18f. 313; 26,9 312; 29,21 154; 30,14–16 162; 31,19f. 187; 38,1f. 166, 225; 38,1–15 166; 38,7 225

Jes 1,19 166; 3,16–24 246; 3,16f. 269, 312; 3,24 256; 19,9 37; 20,2–4 285; 26,19 133; 29,15 314

Jer 4,30 242; 41,5 252

Ez 18,4–9 325; 18,6 325; 23,40 242; 27,7 37

Dan 1,8 179; 1,15 179; 7,9 148, 249; 10,5 37; 12,2 133

Hos 2,15 242, 273; 2,5 285

Mk 1,6 274; 1,7 59, 205; 2,1–12 162; 2,16f. 162; 5,34 162; 6,9 231; 9,47 311; 10,17–31 51; 10,30 62; 14,13 202; 15,36 156; 15,46 37

Mt 3,4 274; 4,19 98; 5,27–30 311; 5,36 246; 6,30f. 156; 8,28–34 162; 10,10 231; 10,30 146, 250; 12,13 162; 13,5 319; 14,19 182; 15,11 275; 15,17 281; 15,31 162; 15,36 182; 17,24–27 54; 17,27 182; 18,18 311; 23,25f. 215; 25,36 205; 27,48 156

Lk 1,5–25 327; 1,41 333; 3,16 59; 5,31 162; 10,41 231; 12,28f. 156; 12,35–37 233; 12,7 146, 250; 14,13 90; 16,19 37; 20,34f. 113; 22,35 231; 23,36 156

Joh 1,5 313; 1,27 59; 4,7–26 157; 5,1–18 162; 6,11 182; 7,23 162; 12,3–5 240; 13,3–10 205; 19,28 156; 21,9–13 182

Apk 2,10 79; 6,9 79; 8,9–24 76; 12,25 80; 15,20 179; 15,29 179; 16,14 96; 17,1f. 79; 18,24 79; 18,25 79, 88; 20,33–35 108, 206

Röm 2,18 88; 8,28f. 148; 12,1 136; 13,14 237; 14,21 181, 187; 15,20 80; 15,24 79

1 Kor 3,2 89, 111; 3,4–6 79; 6,13 136, 150, 282; 6,15–20 151; 6,19 136, 151; 7,1–40 139, 141; 8,13 274; 9,25 329;

11,5f. 289, 291, 292; 11,6 247, 256;
 11,14f. 245; 15,49 148; 15,53f. 150
 2 Kor 3,18 148; 5,10 136; 6,4 21, 61;
 11,27 157
 Gal 2,7–9 80; 4,14 281; 5,19 150; 6,8 140
 Phil 1,20 136
 Kol 1,12–20 148; 3,5f. 305; 3,9f. 148;
 4,14 163
 1 Thess 5,5–8 233
 2 Thess 3,6–12 206
 1 Tim 2,9f. 246; 4,7f. 192; 5,23 185
 Phlm 24 80
 Jak 5,1–5 52; 5,14–16 163
 1 Petr 1,3 92; 1,23 92; 3,1–4 114; 3,3 255;
 3,3f. 246
 Apk 1,14 249; 15,6 37; 18,2 37; 18,19 119

8.1.2. Clemens von Alexandria

Paidagogos

1,1,1 24; 1,1,1–1,2,1 61; 1,1,2 87; 1,1,2–4
 61; 1,2,1 53; 1,3,1 162; 1,3,3 53, 55, 61;
 1,3,9f. 217; 1,4,1 340; 1,4,9f. 228;
 1,6,1–3 162; 1,6,6–1,7,3 146; 1,7,2 147;
 1,8,2 119; 1,8,3 53; 1,9,4 39; 1,10,1–3
 113; 1,11,2 93; 1,15,3 184; 1,21,1 74;
 1,21,2 91; 1,25,1 85, 91; 1,25,1–1,31,2
 91; 1,25,1–1,52,3 85; 1,27,2f. 91; 1,27,3
 93; 1,28,1 91; 1,30,2–1,31,2 88f.; 1,32,4
 91; 1,34,3–1,52,3 89; 1,35,3 88; 1,36,2–
 4 88f.; 1,37,3 109, 111; 1,38,1 88f.;
 1,38,3 74; 1,42,1 74; 1,43,1 172; 1,47,1
 56; 1,54,2f. 172; 1,62–74 137; 1,65,2
 172; 1,74,1 93; 1,81,3 166; 1,95,1f. 325;
 1,98,2 119; 1,98,3 147; 1,99,2 172f.;
 1,102,2 316; 1,102,3 119; 1,103,1 113;
 1,103,2 116; 1,148–182 51
 2,1,1–3 116; 2,1,2 4, 336; 2,1,3 119; 2,1,4
 118, 155; 2,1,4–2,76,4 41; 2,2,1 180;
 2,2,1f. 186; 2,2,2 156, 180, 190; 2,2,3
 165, 172, 180; 2,10 198; 2,3,1 186;
 2,3,2 38; 2,4,2 281; 2,4,3–2,7,2 85f., 89;
 2,4,5 90; 2,5,1 155; 2,5,2 182; 2,5,4
 282; 2,7,3 155f., 173, 183, 186, 191,
 234;
 2,10,1 156; 2,10,4 274; 2,11,1 181, 187,
 191, 274; 2,11,4 281; 2,12 198; 2,12,1f.

274; 2,13,1 3, 266, 268, 274; 2,13,2
 274; 2,13,2f. 182; 2,14,2 54; 2,14,3 172;
 2,14,4 324; 2,14,6 90, 118f.; 2,15,1 156,
 181; 2,15,1–3 180; 2,15,2 262; 2,16,1
 274; 2,16,3 274; 2,16,4 125, 156; 2,17,3
 179; 2,19,1 184f.; 2,19,2 156
 2,20,1 89, 116; 2,20,3–2,21,1 92; 2,20,4
 309; 2,21,2 274; 2,21,3 156, 281; 2,22,1
 96; 2,22,1f. 157; 2,22,3 185, 327;
 2,22,3–2,23,1 275; 2,23,1 165, 167;
 2,23,1–3 185; 2,24,1f. 276; 2,25,2 232,
 236, 278; 2,26,1 277; 2,29,2 156f., 185
 2,30,1 156; 2,30,1f. 32; 2,30,3 33; 2,31,1
 267; 2,31,1f. 3; 2,31,1–3 274; 2,32,2–
 2,33,1 12, 144; 2,32,2–4 184; 2,33,1 83,
 144, 266, 290; 2,33,1f. 3; 2,33,1–4 101;
 2,33,4 291; 2,34,3 187, 285; 2,34,4 187;
 2,35,3 68, 283; 2,36,2 90; 2,37,1 324;
 2,38,2 157; 2,39,2 283
 2,40,2 276; 2,41,4f. 150, 276; 2,42,3 151;
 2,43,3 150; 2,44,4 276; 2,45,4 266;
 2,46,1 324; 2,46,3 266, 278
 2,51,1 285, 310; 2,52,2 60, 279; 2,52,3
 196, 279; 2,53,3 278; 2,53,5 309; 2,54,1
 309; 2,54,2 290, 309f.; 2,54,3 267, 270;
 2,55,3 156, 181, 274; 2,55,1–3 270;
 2,57f. 2; 2,58,1 92, 324; 2,58,3 268;
 2,59,1 261, 268; 2,59,2 268
 2,60,1 101, 274; 2,60,1–3 101; 2,60,2 266;
 2,60,4 229, 238; 2,60,5 267; 2,61,1 225,
 240; 2,62,2 21, 61, 247; 2,62,3 24;
 2,64,1–2,66,1 225; 2,64,2 39; 2,64,2–5
 240; 2,64,5 273, 283; 2,65,1 240, 260;
 2,66,1 224; 2,66,1–3 240; 2,66,2 260;
 2,66,3 240, 306; 2,67,2 223, 225;
 2,67,2f. 306; 2,68,1 224, 240, 274;
 2,68,1–3 225; 2,68,2 225, 226; 2,68,4
 273; 2,69,2 166, 225; 2,69,4 227, 249;
 2,69,5 273
 2,70,3 225f.; 2,71,1 226, 307; 2,71,3 226;
 2,71,4f. 226; 2,71,5 225f.; 2,72,2 225;
 2,72,2f. 227; 2,73,1f. 227; 2,73,3 21, 61;
 2,73,3–2,75,2 54; 2,76,1 54; 2,76,1f.
 225; 2,76,3 227; 2,77,1–2,102,1 41;
 2,77,2 234; 2,77,2f. 210; 2,78,1 126,
 210; 2,78,2 57, 205; 2,78,5 233, 278;
 2,79,1 236; 2,79,1–2,80,1 233

- 2,80,2 234; 2,80,3 234, 236; 2,80,4 119;
 2,81,1 119; 2,81,2 235; 2,81,4 233, 235;
 2,81,5 96, 235, 268; 2,82,1f. 233; 2,83,1
 92, 316, 323; 2,83,2 318; 2,83,3 317,
 319, 329; 2,83,4 319f.; 2,83,4–2,88,3
 260, 319; 2,83,5 320; 2,84,1–2,86,1
 321; 2,85,2 261; 2,86,2 322; 2,87,1f.
 321; 2,87,3 262, 319, 322; 2,88,1 322,
 325; 2,88,2 324f.; 2,88,3 196, 321, 325;
 2,89,1 196
 2,90,2 276; 2,90,4 196; 2,91,1 320; 2,91,2
 319, 330; 2,92,1 325; 2,92,2 317;
 2,92,2f. 326; 2,92,3 60, 93, 279, 322,
 325; 2,93,1f. 322, 326; 2,93,4 30; 2,94,1
 58, 60, 155, 318; 2,94,2 328; 2,94,4
 329, 340; 2,95,2 318, 323; 2,95,3 317–
 319, 324, 326f.; 2,96,1 333; 2,96,2 74,
 86, 97, 313, 323; 2,97,1 324; 2,97,1f.
 313; 2,98,2 330; 2,98,3–2,99,2 84;
 2,99,3 313f.; 2,99,5 314; 2,99,6 313
 2,100,1 314; 2,100,2 299; 2,100,2f. 150;
 2,101,1 151; 2,102,1 319, 324; 2,102,2–
 2,129,4 41; 2,102,2–3,14,2 112; 2,102,3
 117; 2,102,5 118; 2,103,2 156; 2,103,5
 155; 2,104,1 156, 245, 248, 255;
 2,104,3 56; 2,105,1–2,115,5 2; 2,105,1–
 3,33,3 259; 2,105,2 271; 2,106,4–
 2,107,1 113; 2,107,1 288; 2,107,2 172;
 2,107,3 113; 2,107,5 271, 295; 2,108,1
 271, 310; 2,109,3 116, 150
 2,110,1 241, 271; 2,111,1 113; 2,113,2
 308; 2,114,1–3 289f.; 2,114,3 291, 293,
 307; 2,115,2 36; 2,116,1 271; 2,116,1–
 2,117,4 3; 2,116,2f. 230; 2,117,1 290;
 2,117,2 99, 230; 2,117,4 59; 2,118,4f.
 150; 2,118,5 149
 2,120,6 90; 2,123,1–3 272f.; 2,124,1f.
 114; 2,126,4 273; 2,127,2 246; 2,129,1
 114, 210; 2,129,3 88, 248
 3,1,1–3,14,2 243; 3,1,1–3,52,2 41; 3,1,2
 275; 3,2,2 148; 3,2,3 149; 3,3,3 149;
 3,4,1–3,5,4 305; 3,5,1 239f., 245, 273;
 3,5,3 147; 3,5,4 209; 3,6,2 248; 3,6,3f.
 227; 3,6,4 146, 209, 248; 3,7,1 248;
 3,7,3 239; 3,8,1–3 240, 289; 3,9,1 253;
 3,9,2 273
 3,10,4 271; 3,11,2 238, 245, 305; 3,11,3–
 3,12,1 238; 3,13,1f. 259, 262; 3,13,1–
 3,23,5 2; 3,13,3 306; 3,15,1 229, 305;
 3,15,1ff. 114, 260; 3,15,2 258, 262;
 3,15,3 261; 3,15,4 249; 3,16,1 262;
 3,16,2 248, 250, 261; 3,16,2–3,17,2
 249; 3,16,4 148, 249; 3,17,1 146f, 249;
 3,17,3 238, 250, 261; 3,17,4 259; 3,18,1
 250, 261; 3,18,2f. 249; 3,19,1 250;
 3,19,1–3,20,1 250; 3,19,3 149, 251,
 262; 3,19,4 146
 3,20,2 286; 3,20,2f. 261; 3,20,3 262;
 3,20,4 148; 3,20,5 146, 148, 254; 3,21,2
 196; 3,21,3 262; 3,23,3 261; 3,23,4 262,
 267, 271; 3,26,1 57, 204; 3,26,1–3,27,3
 57, 99; 3,26,3 238; 3,27,2 207, 209;
 3,27,3–3,28,1 294; 3,28,1 262; 3,29,2
 268
 3,31,2 259; 3,31,3 305; 3,32,1 302f., 310;
 3,32,2 307; 3,32,3 302; 3,33,1 273, 287,
 299f., 341; 3,33,2 291; 3,34,2 183;
 3,35,1 340; 3,35,3 57, 204; 3,35,4 90;
 3,37,2 172; 3,37,3 281; 3,38,3 57, 205;
 3,39,1 126, 153, 324; 3,39,2 90
 3,41,1 21, 61; 3,41,3 56, 60, 323; 3,46,1f.
 218; 3,46,2 220; 3,46,3 221; 3,46,4
 220f.; 3,47,1 223; 3,47,1f. 220; 3,47,2
 97; 3,47,4 215; 3,48,1f. 215; 3,48,3 218;
 3,49,1 194, 219; 3,49,1–3,50,1 303;
 3,49–52 99; 3,49,2–6 207; 3,49,3 57,
 199, 202; 3,49,4 166, 193, 207; 3,49,6
 205
 3,50,1 57, 197, 200, 207, 287; 3,50,1–3
 199; 3,50,2 199, 202; 3,50,3 93, 204;
 3,51,1 166, 193, 200; 3,51,2 193, 324;
 3,51,3 172; 3,52,1 57, 90, 205, 220,
 223; 3,52,2 26, 96, 98, 199; 3,53,1–
 3,67,3 243; 3,53,5 11, 271; 3,54,2 272;
 3,55,1 272; 3,55,2 172; 3,55,3 295;
 3,55,4 230; 3,56,1 295; 3,56,2 237;
 3,56,3 248; 3,56,4 272; 3,57,2 114;
 3,58,1 113; 3,58,2 114, 260; 3,59,1 260,
 270; 3,59,2 75, 98; 3,59,2–3,60,1 260;
 3,59,3 282
 3,60,2 244, 253; 3,60,2–3,63–4 2; 3,61,1
 232, 244, 253; 3,61,2 253; 3,62,1 232,
 244; 3,62,2f. 245; 3,62,3 227; 3,63,1
 109, 255; 3,63,2 255, 257; 3,63,3 248f.;
 3,64,1 115; 3,64,2 146, 180; 3,64,3 149;
 3,65,1–3 210, 281f.; 3,66,2 147; 3,66,3

114, 255; 3,67,1 57, 211; 3,68,1 3, 267f., 305, 312; 3,69,1f. 269
 3,70,1 307, 311; 3,70,2–4 312; 3,71,1–3 305; 3,71,2 229; 3,71,3 227, 273, 305; 3,71,4 305; 3,72,1 310; 3,72,2 269, 312; 3,73,1–3 343; 3,73,4 268; 3,73,5 99; 3,73,5–3,74,1 294; 3,74,1 269; 3,74,3 270, 278; 3,74,4 241; 3,75,2 102; 3,75,3–3,76,1 320; 3,76,1 88; 3,76,4f. 308; 3,77,1f. 308; 3,77,2 340; 3,78,3 98; 3,78,4–3,79,2 96; 3,79,3 74, 268; 3,79,3–3,82,1 86; 3,79,4 289f., 292
 3,81,2–3,82,1 308; 3,82,5 310; 3,83,1 310; 3,83,4 307; 3,85,3 91; 3,86,2 166f.
 3,96,1 192; 3,97,2 99, 109; 3,97,3 54, 93; 3,98,1 109
 3,101,1 147; 3,101,1f. 234; 3,101,3 92, 111

Stromateis

1,1,2 330; 1,2,2f. 50; 1,11,1 27; 1,11,2 25, 27, 30; 1,14,1 29; 1,14,3 29; 1,15–182 51; 1,31,1 26, 71; 1,50,6 330; 1,71,5 83; 1,71,6 29; 1,72,4 26, 71; 1,96,1 140; 1,99,1 57; 1,101–147 51; 1,135,2 265; 1,139,1 31; 1,139,2 14; 1,139,5 14; 1,140,6f. 14; 1,144,2–5 14; 1,145,5 14; 1,147,4 14; 1,148,2 31; 1,153,2 26, 71; 1,158,1 56; 1,158,1–1,163,6 100
 2,36,2–4 83; 2,45,5 76; 2,53,2 147; 2,67,3 320; 2,78–136 51; 2,84,4–2,86,7 90; 2,88,4 317; 2,88,4–2,89,1 247; 2,89,1 256; 2,91,3 99; 2,96,2 89; 2,97,1 147; 2,100,3 26, 71; 2,102,6 147; 2,107,5 234; 2,113,2 56; 2,113,3 83; 2,114,3–6 83; 2,117,5 83; 2,125,2 62; 2,126,4 165; 2,135,1f. 325; 2,136,6 316; 2,137 57, 60; 2,137–3,110 51; 2,143,1 314; 2,145,1 264; 2,146 57; 2,147 60; 2,147,2 91
 3,2,2 83; 3,3,3f. 143; 3,4,1 144, 151; 3,5,1f. 76; 3,5,1–3,10,2 143; 3,5,1–3,11,2 76; 3,10,1 76, 85, 138, 143; 3,12,1f. 143; 3,13,1 56; 3,13,3 56; 3,16,3f. 122; 3,21,2 56; 3,22,1 58; 3,25,1f. 143; 3,25,5 76, 143; 3,40,1–3,53,5 143; 3,40,2 143; 3,45,3 76; 3,47,1 116, 152; 3,54,1 76; 3,59,3 83;

3,59,4 116; 3,60,1 143, 151; 3,63,1 76; 3,64,1 76; 3,66,1 76; 3,71,4 317; 3,72,1 326; 3,77,3 151; 3,81,1 83; 3,83,1 91; 3,95,2 55; 3,103,3 143
 4,2,1f. 56; 4,13–80 62; 4,16,3 56; 4,17,1–4 164; 4,59,1–3 113; 4,59–65 57, 60; 4,79,3 18; 4,83,2 83; 4,85,4 56; 4,89,1–4,90,3 83; 4,93,1 56; 4,120,1 296, 304; 4,121,2 290; 4,125–129 57, 60; 4,129,2 316; 4,139,4 235, 278
 5,20,3 31; 5,28,4–6 260; 5,31,2 241, 271; 5,39,3 147; 5,41,1–5,42,1 31; 5,44,5 286; 5,55,1–3 59; 5,77,1 55; 5,88,4 56; 5,96,3 76; 5,89–6,38 51; 5,140,3 56
 6,1,3 39, 59, 88, 92, 120; 6,22,1 165; 6,32,1 56; 6,4,2 56; 6,52,4 83; 6,53,2 83; 6,55,1–6,58,3 42; 6,60,2 118; 6,67,2 330; 6,88,3f. 150; 6,106,1f. 81, 111; 6,107,2f. 81; 6,110,3 103; 6,116,3 61; 6,157,2 97, 194; 6,167,4 61; 6,168,4 55
 7,1,1 61; 7,6,4 42; 7,22,3 59; 7,29,3f. 74; 7,32,8 187; 7,33,7 189; 7,35,6 97; 7,49,4 234; 7,49,7 199; 7,51,8 61; 7,59,3f. 61; 7,63,2 61; 7,64,7 151; 7,66,4 61; 7,76,2 61; 7,80,3 199; 7,87,2 118; 7,106,4 76; 7,108,2 83

Eclogae propheticae

5,2 91; 7,1 91; 27,1 28; 50,1f. 333; 56 28

Excerpta ex Theodoto

56,2 77; 67,2 76

Protreptikos

5,3f. 150; 5,5 147; 48,1–6 31; 48,3 30; 53,2 30, 31, 65; 54,3 165; 91,1 215; 94,2 108; 100,4 97, 100; 117,4 91; 118,5 276

Quies dives salvetur

1,1 108; 1–3 52; 4–26 52; 14,1 90; 18,2 118; 25,1–8 62; 26,8 56; 27–42 52; 31–34 90; 32,1f. 97; 41,1 95

8.1.3. Inschriften, Papyri, Münzen

CIL 1,2, 1211=ILS 8403 208
 CIL 2, 5181=ILS 6891 298
 CIL 3, 12274=ILS 8157 222
 CIL 4, 1147=ILS 6431d 197
 CIL 4, 5244 283
 CIL 5, 4500=ILS 5725 217
 CIL 6, 10098=ILS 5172 23
 CIL 6, 15258 222
 CIL 6, 1527=ILS 8393 208
 CIL 6, 579=ILS 3520 298
 CIL 6, 8942=ILS 1839 23
 CIL 6, 9797=ILS 5173 197
 CIL 14, 2121=ILS 5683 297
 CPJ 153 71f., 79; 158a 73; 158b 73; 435
 72; 450 72
 IG 2.3² 4116 167
 ILS 1839=CIL 6, 8942 23
 ILS 3520=CIL 6, 579 298
 ILS 5172=CIL 6, 10098 23
 ILS 5173=CIL 6, 9797 197
 ILS 5683=CIL 14, 2121 297
 ILS 5725=CIL 5, 4500 217
 ILS 6431d=CIL 4, 1147 197
 ILS 6891=CIL 2, 5181 298
 ILS 8157=CIL 3, 12274 222
 ILS 8393=CIL 6, 1527 208
 ILS 8403=CIL 1,2, 1211 208
 P. Bingen 77 35
 P. Diog. 13 33f.; 14 33f.
 P. Laur. 1/12 35
 P. Milano Vogliano 2 72
 P. Oxy. 2342 33; 3035 75; 3265 68; 3752
 35; 3753 35; 3765 35
 P. Ryl. 213 34; 427 34
 PSI 10/1123 33
 RIC 2, 218 246
 SB 12/10918 35; 18/13167 67

8.1.4. Übrige Quellen

Ach. Tat. 1,1,10f. 295; 1,4,4 307; 2,35,1–
 2,38,5 242; 5,1,6 64
 ActAndr S. 336 234; S. 351 164
 ActJoh 28 239

ActPaul 5 141; 9 141; 12 141; NTAp⁶ 2,
 236 234; NTAp⁶ 2, 241–243 311;
 NTAp⁶ 2, 220 247
 ActThom 101 141; 12 141; 139 141; 144
 141; 146 141; 52 141; 82f. 294; 88 141;
 90 141; 95 163; 96 141; 97f. 141
 Adamantius 1,2 339; 2,42 261
 Ail. nat. 1,25 320
 Ail. var. 2,18 184; 12,31 35
 Aisch. Pers. 125 37
 Alexis fr. 98 240
 Alki. 3,19 244, 252; 3,39 228
 Ambr. in Luc. 1,44 326
 Ambr. off. 1,71 264; 1,71–75 265; 1,74f.
 269; 1,79 285; 1,83f. 265
 Amm. 14,6 295; 22,16,17f. 69; 28,4,9 297
 Anth. Gr. 11,411 222
 Anth. Pal. 6,211,2 256; 6,254,4 256;
 9,642 282; 9,783 297; 11,310 256, 257
 ApkPetr 7 246; 8 333
 Apollod. 1,4,2 267
 App. civ. 1,102 195; 2,90 72; 5,11 195
 Apul. met. 1,23 217; 2,17 313; 2,8 256;
 2,8f. 247; 5,15 217; 8,7 217; 10,21 306
 Aristeasbrief 310 71
 Aristeid. Hieroi logoi 1,59 213
 Aristoph. Av. 1282 212
 Aristoph. Eccl. 320–322 284
 Aristoph. Lys. 39–48 241; 42f. 248; 48
 296; 149–154 241
 Aristoph. Nub. 102–104 231; 361f. 231;
 830–837 212; 966 270; 983 270; 1044–
 1046 221
 Aristoph. Vesp. 687f. 269
 Aristot. eth. Nic. 1104a 16–18 172;
 1106a 26–1109b 27 125; 1107b 8–10
 125; 1125a 13–15 269; 1138a 31 194
 Aristot. fr. 235 Rose 227
 Aristot. gen. an. 3,6,757a3–13 321
 Aristot. hist. an. 579b 15–29 321; 579b
 30 322; 579b 30–580a 3 325
 Aristot. mot. an. 703b 4–9 277
 Aristot. part. anim. 652a 28 225; 652b
 16–23 225
 Aristot. pol. 1330a 34–1330b 16 158;
 1335b 19–26 333; 1335b 35–38 331
 Aristot. probl. 871a 7–23 275; 930b 12
 157; 948a 22 157

- Arnob. 2,23 283
 Artem. 1,18 256; 2,69 265; 5,95 329
 Athan. vit. Ant. 60 304
 Athen. 1, 14d–15c 198; 1, 14e–15a 197;
 1, 25f–34e 36; 1, 32f 34; 1, 33d–f 34; 1,
 33f 33; 2, 36a 185; 2, 44b–45d 157; 4,
 162a 231, 252; 4, 163f–164a 252; 5,
 195c 294; 10, 419d 184; 10, 425f–431f
 185; 12, 522d–e 301; 12, 528f–529a
 312; 13, 564f–565d 251; 13, 565c 251,
 260; 13, 565e 260; 13, 568a–d 240; 13,
 568c 289; 13, 590e 301; 13, 590f 297;
 13, 608a 307; 14, 616e–617a 267; 14,
 628d 266; 15, 669c–692f 224; 15, 675c
 185; 15, 675d 226; 15, 686e 225;
 15, 690e 39; 15, 692b–c 227
 Athenag. leg. 3,1 138; 12 165; 22 330; 31
 315; 33 318, 324, 326; 35 333
 äthHen 8,1 243
 Aug. civ. 14,17 296
 Aug. conf. 3,7 49
 Aug. De bono coniugali 3,3 318
 Aug. Gen. ad litt. 9,18 277
 Aug. in Ps. 43,5 150
 Aug. in Ps. 92,5 150
 Aur. Vict. 14,2 195
 Auson. epigr. 93 250
 Auson. Technopaegnion 10,22 259
 Barn. 10,3–11 320; 19,4 196; 19,5 333
 Bell. Alex. 13,2 195
 Cass. Dio 27,94,2 221; 48,34,3 251;
 53,27,1 195; 54,16,1f. 317; 55,2,6 317;
 56,10,1f. 317; 61,3,2 294; 62,6,4 209,
 221, 260; 67,14,1f. 23; 68,15,3 195;
 68,15,5 252; 68,32 72; 69,8,2 297;
 79,1,1 312; 79,16,4 267; 79,22,5 312
 Cassian. conl. 22 277
 Cassiod. inst. div. 8,4 22
 Catull. 37,20 228; 39,17–21 228; 64,311–
 319 208
 Cels. artes 1, prooem. 9 168; 1,1,1 201;
 1,1,1–1,2,9 171; 1,1,2 180; 1,1,4 331;
 1,2,3 171; 1,2,6 198, 201; 1,2,8 171,
 188; 1,3,4f. 217; 1,3,10 219; 1,4,1–1,9,6
 171; 1,5,1f. 171; 2,17,2–7 217; 2,18,1–
 2,33,6 178; 3,22,6f. 217; 5,27,12 228;
 6,18,1 280; 7,25,1 288
 Chariton 1,1,5f. 309; 1,4,9 263; 3,6,8 314
 Cic. Att. 12,34,2 27
 Cic. Cael. 33 251
 Cic. Cat. 2,23 287
 Cic. Cluent. 32 334
 Cic. de orat. 3,216 265; 3,222 267
 Cic. Deiot. 26 287
 Cic. fam. 9,20,3 41
 Cic. leg. 2,59–69 44
 Cic. off. 1,35 125; 1,126 285; 1,126–131
 265; 1,127f. 279; 1,129 285; 1,130 212;
 1,130f. 269
 Cic. orat. 55 267
 Cic. Phil. 2,44 240; 2,85f. 287
 Cic. Pis. 22 287; 25 245
 Cic. rep. 4,4,4 197
 Cic. Tusc. 3,36 259; 4,44 233; 4,70 197,
 288; 5,100 184
 Cic. Verr. 2,3,23 287
 1 Clem 21,3 315
 2 Clem 9,3 151
 2 Clem. 17,1 88
 Cod. Iust. 5,17,11,2 298; 6,40,2 318
 Colum. rust. 3,2,24 34
 Const. apost. 1,3,11 253; 1,7,1–10 300
 Cypr. hab. virg. 12 243; 13 246, 256; 14
 248; 15 248; 16 246, 249; 19 21, 215,
 299, 300, 303
 Cypr. laps. 6 255; 30,1 215
 Demokritos fr. 32 Diels/Kranz 328
 Did. 2,2 196, 333; 13,1f. 206
 Didasc. 2 253; 3,1,9 298
 Dig. 47,11,4 334
 Diod. 9,1,4 43; 9,6 286; 17,52,5 62;
 17,52,6 64; 31,8,12 294; 34,2,1 271
 Diog. Laert. 1,41 286; 1,81 202; 1,101–
 106 286; 1,104 286; 2,34 118; 2,77 42;
 6,105 160; 6,31 157, 231, 244; 6,32
 281; 6,34 231; 6,49 191; 6,54 326; 6,65
 259; 6,66 273; 6,70 160; 6,74 262;
 7,16f. 238; 7,102–106 160; 7,173 264;
 7,33 290; 8,9 329, 331; 8,13 187, 191;
 8,20 284; 8,23 266; 8,43 300; 9,81 157;
 10,11 157; 10,118 330; 10,120b 160;
 10,128 160; 10,130f. 183
 Diogn. 5,1–4 214; 6,9 191
 Diokles fr. 141 173, 182, 201, 205, 216,
 220, 222, 229, 331

- Dion Chrys. 32,8 107; 32,15 66; 32,29 64; 32,35 63; 32,36 33, 68; 32,39 68; 32,40 69; 32,47 64, 67; 32,54 269; 33,48 294; 33,52 269; 36,17 252; 4,87f. 264; 72,1f. 11; 72,2 252
- Dion. Hal. ant. 2,25,7 317; 7,9,3f. 238, 260; 7,72,2–4 288
- Ed. Diokl. 2,10 35; 5,34 240; 17f. 38; 26–28 37
- Epikt. diss. 1,1,11 127; 1,3,3 127; 1,4,18 127; 1,7,32 45; 1,9,11–13 127; 1,9,12–14 154; 1,16,9–14 251; 1,18,22 313; 3,1,26 250; 3,1,27f. 251; 3,1,27–35 261; 3,1,29–31 250; 3,1,43f. 213; 3,10,15 127; 3,10,16 119, 127; 3,15,11 203; 3,20,4 160; 3,20,16f. 160; 3,22,18f. 119; 3,22,21 127; 3,22,40f. 127; 3,22,41 127; 3,22,86f. 213; 3,26,23 183; 4,2,10 256; 4,11 213; 4,11,9 283; 4,11,9–13 213; 4,11,11 228, 229; 4,11,14–16 128, 213; 4,11,16f. 127f.; 4,11,19 212, 222; 4,11,22–24 128, 213; 4,11,25 213; 4,11,27 127; 4,11,28 213; 4,11,31–33 213; 4,11,4f. 215
- Epikt. ench. 1,1 127; 4 214; 8 160; 13 127; 19,2 127; 29,6 203, 233; 33 126; 33,7 154; 39 126; 39 153; 41 127, 282
- Epikt. fr. 15 277
- Epiph. haer. 24 83; 25,2,1–25,6,7 138; 26,3,3f. 138; 30,7,5–7 299; 30,24 215; 31,2,3 76; 32,6 24; 42,3,3 140; 47,1 141; 48 141
- Eur. Bacch. 918 276
- Eur. Hec. 568–570 286, 288
- Eur. Or. 1112 238
- Eus. hist. eccl. 2,15,1 80; 2,16 80; 2,16f. 77; 2,17,1f. 71; 2,23 215; 2,24 73, 80; 3,14 73; 3,18,4 23; 3,21 73; 3,23,2 22, 30; 3,23,6–19 52; 3,38,5 76; 3,39,14f. 80; 4,1 73; 4,2,1–5 72; 4,4 73; 4,5,5 73; 4,7,3f. 76; 4,7,9 76; 4,11,3 76; 4,11,6 73; 4,14,5 76; 4,14,6 214; 4,16,7 140; 4,19 73; 4,26,4 22, 30, 55; 4,29 140; 4,30,3 76; 5,pr.,1–5,4,3 19; 5,1,14f. 138; 5,1,5 214f.; 5,1,49 163; 5,3,2–4 141; 5,9 73; 5,10,1 29, 103; 5,10,1–4 29; 5,10,4 28, 103; 5,11,1 22; 5,11,2 28; 5,14 141; 5,16,1–5,19,4 141; 5,20,1 76; 6,1 16f.; 6,2,2f. 16; 6,2,12 17; 6,2,13 96, 108; 6,2,15 20; 6,3,1 20; 6,3,1–3 15; 6,3,3 16, 104; 6,3,4f. 19; 6,3,8 107; 6,3,8f. 20; 6,3,9 108; 6,4,1 19; 6,4,1–6,5,7 20; 6,5,2 16; 6,6 15, 20, 103; 6,8,7 21; 6,11,1–3 21; 6,11,2 21; 6,11,4 19; 6,11,5 21; 6,11,6 21, 30, 110; 6,13,1 23, 50; 6,13,1–3 53; 6,13,2 28; 6,13,2f. 55; 6,13,3 22, 81; 6,13,8f. 55; 6,14,1 56; 6,14,8 103; 6,14,8f. 22, 28; 6,14,9 30; 6,18,1 76; 6,19,12–14 29; 6,19,16–18 110; 6,23,2 108; 6,26 104; 6,31,2 14, 30; 6,39,2 21; 6,41,1–6,42,6 19; 7,1 17; 8,2 74
- Eus. praep. 2,2,64 22, 24; 3,11,45–3,13,2 31
- EvTh 37 304
- Firm. err. 6,7 197
- Fronto epist. ad Verum 1,1,4 45
- Gal. De locis affectis 3,8 331
- Gal. De methodo medendi 1,1,3f. 191; 10,10 217, 220; 12,4 35
- Gal. De parvae pilae exercitio 2 197, 198
- Gal. De sanitate tuenda 1,10 204, 218; 2,8 198, 200, 204; 2,8–12 192; 3,4 195, 216, 222; 4,5 168, 204; 5,12 128; 6,1 204; 6,14 198
- Gal. De semine 1,8 329
- Gal. De usu partium 4,4 234; 15,4f. 179
- Gal. in Hippocratis praedictionum commentarius 1,5 213
- Gal. Protrepticus ad medicinam 11 172, 331; 9–14 159
- Gal. Quod animi mores corporis temperamenta sequantur 7 264
- Gal. Thrasybulos 9 204; 32f. 168
- Gell. 1,9,2 264; 4,3,2 317; 7,17,3 70; 9,2,4 252; 17,21,44 317; 19,2,7 118; 19,2,8 328
- Georgios Synkellos 1, 650 23
- Greg. Naz. or. 6,2 269
- Greg. Naz. carm. 1,2,29, 239f. 272; 243f. 229; 247–249 294; 250–254 343
- Greg. Thaum. pan. Orig. pass. 105; 13,151f. 330
- Hdt. 1,8 311; 1,8,3 299; 2,158 66; 2,37 38; 4,46 286; 4,76f. 286; 5,18,4 307
- Heliodorus 2,8 267

- Herakl. fr. 16 314
 Herm. mand 11,12 108; sim. 1,1,6 155;
 vis. 3,6,5f. 52
 Herodas 5,65–67 271; 5,77–79 271; 7 230
 Herodian. 4,8,7 69
 Hes. erg. 587–592 178
 Hier. adv. Iovin. 1,3 140; 1,49 314, 326;
 2,36 304
 Hier. adv. Rufin. 2,17 110
 Hier. chron. ad 2095 46; ad 2197 31, 65;
 ad 2210 15, 29; ad 2220 15
 Hier. epist. 23,2 246; 70,4 27, 49, 110;
 107,11 302, 304; 108,7 23; 146,1 81;
 147,8 256
 Hier. in Ezech 27,7 37
 Hier. in Gal. 6,8 140
 Hier. vir. ill. 29 140; 38 15, 49, 53, 55,
 110; 54 17
 Hieron. adv. Iovin. 2,21 37
 Hipp. in Dan 1,20 19; 1,23 19
 Hipp. ref. 6,19 137, 317; 6,21–37 83;
 7,20–27 83; 7,32f. 76; 8,20,1 140; 10,21
 76
 Hipp. ref. 1,22 330
 Hipp. trad. apost. 20 206
 Hippokr. De carn. 1,427 225
 Hippokr. De generatione 1,1f. 329
 Hippokr. De victu 1,28 260; 1,35 216;
 2,39–56 178; 2,57 216, 220; 2,59 173;
 2,61–3,69 192; 3,68 200, 210, 216, 234,
 331; 3,70 216; 3,72f. 216; 3,75–77 216;
 3,82f. 216; 4,86f. 233
 Hippokr. De victu salubri 3 201; 3f. 216;
 5 173
 Hippokr. Epidemiae 6,6,2 172, 331
 Hippokr. Iusiurandum 333
 Hom. Il. 14,159–189 241; 2,24 233; 2,218
 256; 3,125–129 208; 6,208 121;
 23,257ff. 121; 23,634f. 197
 Hom. Od. 6,100–118 197; 6,198–228
 121; 8,126f. 197; 8,296–333 272;
 8,372–380 197; 8,97ff. 121; 15,329–331
 211; 23,190–201 205
 Hor. c. 1,37,14 34
 Hor. epist. 1,2,34f. 233; 1,7,98 153;
 1,10,42f. 153; 1,15,2–5 217; 2,1,112f.
 233; 2,2,68f. 205
 Hor. sat. 1,2,27 212; 1,2,27f. 228; 1,2,83–
 85 240, 289; 1,2,94 290; 1,2,99f. 290;
 1,2,101f. 296; 1,2,123f. 240; 1,4,92 212;
 1,5,48f. 197; 1,6,107–109 283; 1,9,17f.
 205; 2,2,69ff. 184; 2,7,47–50 313; 2,8,8
 156
 Ign. Eph. 1,2 164; 15,3 151, 315
 Ign. Rom. 1,2 164; 4,1 164; 7,2 164
 Ign. Trall. 4,2 164
 Ioh. Cass. conl. 12,9 277
 Ioh. Chrys. hom. in Mt 6,8 302; 10,5 260
 Ioh. Chrys. hom. in Ps. 145,2f. 150; 150
 150
 Ios. ant. Iud. 14,117 71; 16,233 249;
 18,159 72; 19,281 71
 Ios. bell. Iud. 2,120 326; 2,161 326; 2,386
 63; 2,487–498 71f.; 2,605 67; 4,613 66;
 7,412 71
 Ios. c. Ap. 2,35 71; 2,199 318
 Iren. haer. 1,pr.,2 83; 1,11,1 76, 83;
 1,17f. 83; 1,24,1 76; 1,24,3–7 83; 1,24,5
 137; 1,25,1–6 76; 1,28,1f. 83, 137, 140;
 1,6,2f. 137; 3,3,4 214, 215; 3,4,3 73, 76;
 5,1,3 140
 Isokr. or. 4,1 122
 Iul. epist. 31 45
 Iul. Misopogon 338c 254; 339a 251;
 339a–b 260
 Iust. apol. 1,12 315; 1,19 330; 1,26 138;
 1,29 77, 318; 1,44,8–10 51; 1,57 164;
 1,59,1f. 51; 1,66,1 87; 2,8 45; 2,11 241;
 2,12 164
 Iust. dial. 2,3 108; 58,1 108
 Iuv. 1,32f. 294; 1,123–126 294; 1,139–
 146 223; 2,15 244; 2,68 240; 2,85 259;
 2,99–103 238; 3,108 283; 3,186 251;
 3,239–243 294; 4,21 294; 6,120–122
 256f.; 6,289f. 209; 6,492f. 246; 8,114f.
 249; 11,157 250
 Lact. inst. 1,6,7 85; 1,23 57
 Lateinische Didaskalie 4,25–6,33 300
 Lib. or. 64,83 259
 Liv. 5,41,9 251; 6,16,4 252; 23,18,12 221
 Lukian. Dialogi meretricii 5,3 256; 6,3
 278; 11,4 256
 Lukian. Eunuchus 9 252
 Lukian. Rhetorum praeceptor 15 296

- M. Aur.** 1,6 210; 1,16 211; 2,17 128; 2,2 128; 3,3 128; 3,4 151; 4,41 128; 5,1 154; 5,33 128; 5,8 231; 6,30 282; 7,24 266; 7,60 266; 7,67f. 128; 8,24 214; 8,27 128; 8,37 128; 9,24 128; 9,36 128; 10,2 154; 10,19 282; 10,33 128; 10,38 128; 11,19 128; 12,3 128
M. Apollon. 29f. 165
M. Carp. 5 164
M. Cypr. 5 164
M. Perp. 5 164; 6,4 18; 7,9 18; 15 164; 19 164; 20 286; 21 164, 217
M. Polyc. 3 164
Macr. Sat. 2,6,5 197
Mart. 1,37,1 283; 1,72 256f.; 1,87,1f. 228; 2,29,6 250; 2,33,1 257; 2,36,3 252; 2,39 240; 2,40,7 217; 2,41,5–7 228; 2,62,1f. 250; 3,36,2 301; 3,43,1–3 249; 3,68,3f. 288; 3,74,6 250; 4,36,1 249; 4,8 40, 301; 5,11 260; 5,43,1f. 228, 257; 5,61,6 250; 5,68 256; 6,12,1f. 256; 6,57,1–4 256; 6,74 228, 256; 6,86 185; 7,32,7–10 197; 7,35 296f., 299; 7,37 283; 7,53,3 228; 8,33 240, 248; 9,27,1–5 250; 9,37,3 257; 10,9,1 250; 10,52 240; 10,56,4 244; 10,65,6–15 250; 10,83,11 256; 11,37 260; 11,75,1f. 296, 299; 11,98,11f. 294; 11,104,7 313; 12,23,1 256, 257; 12,32 249, 256; 12,38,4–6 250; 12,45,1f. 256; 12,48 281, 284; 12,57,4f. 233; 12,59,4 252; 13,122 34; 14,22 228; 14,26 248; 14,27 227; 14,56 228, 257; 14,119 283; 14,150 38; 14,163 197
Max. Tyr. 7,5 161; 7,7 267, 312; 25,3 265; 29,1 312
Men. Dysk. 767–769 203
Men. fr. 610 248
Min. Fel. 9,2 138; 12,6 224; 30,2 333; 32,7–9 315; 38,2 224
Mus. 1 46; 3 46, 113, 208; 4 46, 113, 207, 209; 5 46; 6 46, 129; 7 130; 8 48, 266; 9 48, 184; 11 203, 206; 12 314, 318; 13 47, 318; 14 46, 318; 15a 334; 16 185; 17 148; 18a 48, 181, 183, 189–191; 18b 118, 182, 190; 19 100, 231, 232; 20 190; 21 251
Nilus epist. 2,211 304
Nov. 22,16,1 298; 22,43 318
or. Sib. 4,33f. 84; 5,166–168 84
Orig. Cels. 3,12 163; 3,44 85, 102; 3,55 85, 102; 3,66 45, 46; 8,30 233
Orig. comm. in Joh 2,25 103
Orig. comm. in Mt 12,31 103; 14,2 103
Orig. comm. in Röm 1,1 103
Orig. hom. in Gen 10,3 94
Orig. hom. in Num 27,1,1–7 89
Orig. hom. in Ri 5,6 89
Orig. or. 2,2 255
Ov. am. 1,14 227, 242, 246, 256
Ov. ars 1,505–524 260; 1,512–524 212; 1,514 229; 1,518 252; 1,521 229; 1,565ff. 310; 1,67–258 308; 2,493–508 289; 2,618–620 301, 313; 3,101–250 241; 3,133–158 247; 3,161–166 256, 248, 256; 3,193–196 254; 3,197f. 229; 3,201 240; 3,205–207 241; 3,216 229; 3,245–250 256; 3,260–280 240; 3,277 229; 3,281–290 278; 3,298–306 269; 3,307–310 291; 3,387–398 308; 3,433–435 262; 3,443 260; 3,447f. 262; 3,505f. 267; 3,633–640 308; 3,639f. 297, 299; 3,762–764 276; 3,807 313
Ov. med. 19 247; 51–98 241
Ov. met. 3,339–510 238; 6,53–128 208; 13,844f. 252; 15,408–410 320
Pall. Laus. 1,2 215; 2,2 235; 18 235, 281; 21 215; 34 247; 38,12 215; 48 154, 235; 60,2 22, 55, 56; 65 19
Pall. vit. Ioh. Chrys. 17,181–184 304
Paul. Nol. Carm. 19,84–86 81
Paus. 1,24,1 267; 9,31,7–9 238
Pers. 1,30–35 268; 1,112–114 284; 3,98–106 223; 4,33–41 250
Petron. 27,1 256; 27,3 283; 27,5f. 284; 32,3 260; 33,1 228; 41,9 284; 42,2 222; 47,1–6 284; 55,15 296; 67,5 283; 74,13 281; 103,1–5 271; 105,11–106,1 271; 109,9f. 256; 110,5 256; 126,2 261, 262, 263; 128,1 229
Phil. all. 3,69 134
Phil. det. 19 213; 33 134
Phil. ebr. 70 134
Phil. Flacc. 55 64, 71; 74 71; 80 71; 163 69
Phil. Gai. 132 71; 151 65

- Phil. Ios. 43 318
 Phil. Mos. 1,28 318
 Phil. opif. 137 134, 151
 Phil. post. 103–106 151
 Phil. prob. 124 262
 Phil. sacr. 20–33 241
 Phil. spec. 2,230 72; 3,9 314; 3,32f. 325f.;
 3,32–34 317, 325; 3,34–36 326; 3,36
 318; 3,37 259, 260; 3,39 317; 3,110–
 119 333
 Phil. virt. 207 318
 Phil. vita contempl. 36f. 154
 Philostr. Ap. 4,46 45
 Phot. cod. 109–111 23, 53, 56
 Physiol. 22 320; 24 320
 Plat. apol. 30a–b 123
 Plat. Charm. 159a–b 269
 Plat. epist. 7, 341c–d 55; 13, 363a 36
 Plat. Gorg. 450a 194; 464d–465e 190;
 465b 255; 493a 123
 Plat. Krat. 400b–c 122
 Plat. Kritias 117b 297
 Plat. leg. 631b–c 160; 666a–b 275; 689d
 203; 760c–d 216; 795d–796e 173;
 795d–e 199; 796a 166, 193, 200; 796a–
 d 198f.; 796d 200; 808b–c 233–235;
 814d–816d 199; 837e–838e 317; 838e
 319; 838e–839d 317; 839e–840a 329;
 917b–c 96; 930c 317
 Plat. Phaid. 63e–67b 123; 66b 123; 66c
 159; 67a–b 123, 237; 79b–80b 123; 84a
 313; 85e–86d 150
 Plat. Phaidr. 227a 201; 229a 231; 244b
 85; 250d 314; 250e 322
 Plat. rep. 328d 275; 369c–d 154; 372b–
 373d 182, 188; 403d 174; 404a–b 159,
 187, 232; 405a 166; 405d–408c 166;
 406a–e 174; 411e–412a 173; 425a–c 1;
 426a–b 189; 452c–d 287; 455d–e 209;
 457a 300; 460e 327; 461c 333; 533d
 119; 556c–d 184, 188; 559a–c 188;
 598a–d 27; 619a 125
 Plat. symp. 174a 212, 231; 185d–e 238;
 220b 231
 Plat. Thg. 124d 85
 Plat. Tim. 88b–c 124, 131
 Plaut. Merc. 403–408 267
 Plaut. Most. 273 224, 242
 Plaut. Poen. 522f. 265
 Plaut. Rud. 290–305 98, 199
 Plaut. Truc. 286–288 246
 Plin. epist. 1,6,1–3 198; 2,17,11f. 198,
 218; 2,8,1 98; 3,1 40; 3,1,4 201, 202;
 3,1,8 198; 3,11 45; 3,5,8f. 233; 5,6,24–
 26 218; 5,6,27 198; 7,21,3 217; 7,27,14
 252; 9,36,3 171, 234; 9,40,2 233, 234;
 10,96f. 18
 Plin. nat. 5,62 63; 6,101–106 29, 67;
 6,102f. 66; 7,211 251; 8,13 323; 8,203
 37; 8,218 320; 11,76 296; 11,133 225;
 12,59 68; 12,84 67, 240; 13,20 241;
 13,68–89 67; 14,142 191; 14,73f. 35;
 14,87 35; 19,7 37; 19,14 36f.; 19,20 37;
 20,263 228; 23,159–166 223; 23,87
 223; 26,10 170; 26,12–17 216; 26,14
 217; 26,164 248f.; 28,35–39 281;
 28,178–182 228; 28,190 228; 28,191
 227, 249; 29,14–27 166; 29,26 221,
 249, 250; 30,132–134 250; 33,50 283;
 33,152f. 283, 297; 35,64 301; 35,88
 262; 36,156 228; 36,193 238
 Plot. 2,9,6,54 137; 2,9,15,139–148 138;
 2,9,17,162 137
 Plut. Alex. 42,3–6 157
 Plut. Alexandros 21 307
 Plut. Antonius 22 167; 54 195; 58 70; 80
 195
 Plut. Brutus 41 167
 Plut. Caesar 49 70
 Plut. Cato maior 20,5f. 285
 Plut. Lykurgos 10 221; 16 196, 231; 17
 179
 Plut. mor. 35c 256; 37d 299; 69b 221;
 160b 188; 249b–d 303; 267b–c 293;
 274a–b 285; 274d 197; 285f 208; 336c
 312; 363f 31; 364c 31; 396b 37; 456b–c
 267; 472b 189; 505a 286; 513c 156;
 521e 156; 751a 242; 785f–786a 221;
 958d 235; 965f–966a 199; 991b 188;
 994f–995 188; 995d–996 189; 1048b–c
 283; 1065c 256; 1069c 283
 Plut. mor. 122c–e=De tuenda sanitae
 praecepta 1 174; 122e=1 161; 122e–
 124d=2–5 175; 123b–c=3 176; 123c–
 d=3 188; 123d=3 174, 221; 123d=4
 190; 123d–e=4 184; 124d–125a=6 156;

- 124d–127d=6–10 175; 125b=7 155;
 125e=7 176, 184, 190; 126b–d=8 161;
 126d–127d=9f. 190; 126f=9 221;
 127b=9 184; 127d–130a=11–15 175;
 127d–f=11 131; 128b=12 131; 128c=12
 161; 128d–e=12 185, 221; 128f=13
 130; 129a–c=14 131; 129f–130a=15
 184, 331; 130a=16 176; 130a–
 134f=16–22 176; 130a–f=16 202;
 130d=16 201; 131b–d=17 222;
 131d=17 220; 131d–132a=18 184,
 188f.; 132a=18 120; 132b=19 185;
 132f=19 185; 132f=20 176; 133b=20
 176; 133f–134a=21 210; 134d=22 190;
 134f–137e=23–27 176; 135b=24 192;
 135d–e=23 168, 176; 135e–f=24 131,
 152; 136a=25 131; 136e–137a=26 131;
 137c=27 131f., 161, 168, 176
Plut. mor. 139b=Coniugalia praecepta
 10 300; 141c–142c=24–30 242;
 141d=25 238f.; 141e=26 242; 142a=29
 242; 142b=29 241f.; 142c=29 314;
 142d=31 290; 142e=33 130; 144b=42
 317f.; 145a=48 242
Plut. symp. 3,1, 647a–e 226; 3,1, 648a
 226; 3,2, 648b–649f 226; 3,6, 653b–
 655d 323; 3,6, 653b–c 280; 3,6, 653c–d
 330; 3,6, 653e 280; 3,6, 654a–b 328;
 3,6, 654d–e 313f.; 3,6, 655a–d 328; 3,8,
 656c–657a 275; 4,1, 660f 190; 4,1,
 661b 190; 4,1, 661f 156; 6, 686a–b
 184; 7,5, 704d 276; 7,5, 705c 188; 8,7,
 728b–c 233f., 236; 8,9, 734a–b 221f.
Polemon 2 270; 50 269; 68 294
Poll. 6, 126f. 260
Polyain. 4,3,2 251
Porph. abst. 1,15,1–3 188; 1,52,1 188;
 4,2,4 188
Porph. vit. Plot. 2,6 213
Porph. vit. Pyth. 12 31
Prop. 1,2 242; 2,18b 242
Ps.-Aristot. phgn. 806b 33 270; 809a
 25ff. 270; 814a 8 270
Ps.-Clem. hom. 2,22,3 76
Ps.-Lukian. Amores 38–42 242; 41 295
Ps.-Lukian. Kynikos 1 210, 231, 244,
 252; 3f. 153; 5 210; 7–9 189; 11 294; 14
 231, 244, 250–252; 15 210; 17 231,
 244, 252, 263; 20 244, 252
Quint. inst. 2,5,12 250, 260; 2,15,9 301;
 5,9,14 297, 299; 6,3,60 283; 8,3,47 280;
 11,1,3 259; 11,3,19 329; 11,3,65–135
 267; 11,3,80 269; 11,3,121 269;
 11,3,142 260; 11,3,148 283; 12,6,7 27
S. Emp. 2,100 272
Sen. benef. 7,9,5 295f.
Sen. dial. 6,22,6 221; 7,20,5 154; 7,7,3
 240; 9,9,5 70; 9,16,3 161; 10,12,3 238,
 245; 12,16,4 295
Sen. epist. 4,10 154; 5,2 210, 212; 5,4f.
 212; 14,1f. 129; 14,15 172; 15,2 161;
 15,3 191, 217; 15,6f. 201f.; 22,1 217;
 40,14 266; 47,7 250; 51,6 219; 52,12
 267, 269; 55,1 294; 56,1 197; 56,1–3
 214; 56,2 250; 66,5 266; 70,20 284; 78
 160; 78,12 161; 78,23–25 185; 78,4
 205; 78,5 185, 201f.; 83,1 315; 83,2
 222; 83,21 276; 83,2–6 40; 83,6 234;
 86,4–13 219; 86,10f. 222; 86,12 220;
 90,20 295; 94,2 2; 94,8 2; 94,18–51 2;
 95,15–18 190; 95,18 166; 95,22 217;
 95,23 190; 108,15 156; 108,16 222,
 224; 108,22 189; 108,23 209, 210;
 110,13 281; 115,2 245; 119,2 154;
 119,12 154; 122,1–3 233; 122,7 259
Sen. nat. 7,31,2 259f., 269
Sext. sent. 57a 315; 66 315; 98 155; 108a
 186; 231 314; 253b 233; 280b 278; 334
 155; 337 165
SHA Alex. 20,1 205; 24,2 297; 29,3 98,
 203; 30,4 203, 221; 47,2 205
SHA Aur. 23,8 297
SHA Avid. 5,3 157; 5,5 221; 5,11 221
SHA Car. 17,4f. 221
SHA Carac. 6,2f. 195
SHA Comm. 2,9 202; 5,4 298; 11,5
 22013,1 295
SHA Gall. 17,4 220; 17,8f. 298
SHA Gord. 6,4 285; 6,6 220
SHA Hadr. 9,7 205; 10,6 205, 252; 17,7
 205; 18,10 297; 22,7 211, 217; 23,4
 205; 26,1 252
SHA Heliog. 31,7 250, 298; 5,2 321
SHA Pesc. 3,10 211; 6,6 318; 10,3 157
SHA quatt. tyr. 8,1–10 82; 8,5f. 67

- SHA Sept. Sev. 17,1 18
 SHA Tac. 11,3 221
 SHA trig. tyr. 23,5 286; 30,12 318
 SHA Verus 5,3 68; 7,10 254; 10,6 254
 Sokr. 6,22 220
 Soph. Antig. 569 317
 Sor. Gynaecia 1,7 322; 1,30 332; 1,32 332; 1,36 317, 323, 325; 1,46 332; 1,56 332; 1,60 333; 2,19 332; 2,24 207; 2,29 332
 Stat. silv. 1,2,113–115 246
 Strab. 2,3,4 29; 2,5,12 29; 7,1,6–10 66; 7,1,15 67; 14,1,35 34; 16,2,9 35; 16,2,25 68; 17,1,6f. 66; 17,1,6–16 63; 17,1,8 63, 65, 70; 17,1,10 65f., 74; 195; 17,1,12 69; 17,1,13 67; 17,1,14 34; 17,1,25 66; 17,1,45 29, 66
 Suet. Aug. 23,2 252; 68 249; 70,1 252; 73 208, 209; 76,2 294; 78,1f. 41; 81,1 217; 82,2 221; 83 197, 201
 Suet. Cal. 10,1 251; 11 256; 24,2 252; 52 259
 Suet. Claud. 35,1 205
 Suet. Dom. 8,3 295; 15,1 23; 18,1 256; 20 70; 22 210
 Suet. Iul. 43,1 295; 45,2 249, 256; 67,2 252; 82,2 286
 Suet. Nero 9 294; 12,4 251; 25,3 283; 26,1 256; 48,1 283;
 Suet. Otho 3,2 314; 6,3 294; 12,1 249, 256
 Suet. Tib. 11,2 205
 Suet. Tit. 2 262
 Suet. Vesp. 21 40
 Suet. Vit. 16 294
 Suet. gramm. 23,5 220
 Suet. Peri blasphemion 61 260
 Syrische Didaskalie 2 294, 300, 301; 3 300
 Tac. ann. 3,52–55 44; 14,20,4 197, 288; 14,47,2 195
 Tac. hist. 1,11,1 67; 3,81,1 45
 Talmud bBawa mezia 60b 249; bGittin 70a 179; 90a 293; bMoed katan 14a 252; 9b 242; bSchabbath 33a 179; ySchabbath 6a 249
 Tat. or. 10,6 259; 11,2 165; 12,1 148; 13,1 150; 15,7 148; 18,1ff. 163; 20,1 163; 40,2 51; 42,1f. 140
 Tert. adv. Marc. 4,15,8 52
 Tert. an. 27,4–9 280
 Tert. apol. 5,6 100; 9,8 333; 15,7 309; 37,4 100; 39,17 155; 39,18 234; 42,2 214; 42,3 98, 100; 42,4 211, 219f.; 50,1 164
 Tert. bapt. 17,5 141
 Tert. cor. 1 100; 3,3 214f.; 7f. 227; 8,2 185; 8,2–5 163; 10 227; 11f. 100; 12f. 227
 Tert. cult. fem. 1,1f. 243; 1,1,3 239; 1,2f. 243; 1,4,2 243, 246; 2,1,2 246; 2,1,2–4 272; 2,1,6–8 246; 2,10,1 248; 2,10,3 243; 2,11,2 206; 2,12,2 243; 2,12,3 272; 2,2,5 243, 291; 2,3,3 243; 2,5,1f. 243; 2,6 246, 249; 2,6,1–3 227; 2,6,2 249; 2,7 247, 255; 2,7,1 247; 2,7,2 291; 2,8 251; 2,8,2 239, 251, 253; 2,9,4 243
 Tert. idol. 11 98; 19,1–3 100
 Tert. iejun. 1,4 213, 215; 6,1 190; 6,1 282; 8,4 157; 12,2 154; 15,1f. 142; 17,6f. 154
 Tert. or. 20,2 246; 21f. 292; 22,7 247
 Tert. paen. 11,2 230; 11,3 215
 Tert. pall. 4,1f. 249, 251; 4,2 239, 248, 259; 4,5 312; 4,6 288; 4,9 295; 5,2 231
 Tert. pat. 7 52
 Tert. praescr. 30,1f. 96; 30,5 76
 Tert. Scap. 5 164
 Tert. spect. 4,1 308; 25,2f. 308
 Tert. uxor. 2,8,2 295
 Tert. virg. vel. 2,4 292; 3,2 292; 7,6f. 311; 17 291–293
 Thdt. haer. 1,4 83; 1,20 140
 Theophil. Ant. Autol. 3 315; 3,4 138; 26 165
 Theophr. char. 4,4 153; 4,5 268; 4,7 286; 4,10 202; 5,9 198; 9,8 205; 16,14 281; 19,1–3 212; 19,3 228, 250; 19,4 283; 22,7 205; 22,12 205; 27,14 200
 Thuk. 1,6,4f. 287
 Tib. 1,8,9f. 246
 Trad. apost. 16 268; 20 90

- Val. Max.** 1,7,2 167; 2,1,7 285; 2,5,6 189;
 4,5,6 286; 6,3,10 293; 8,8,2 198; 9,1,3
 209; 9,2 ext. 5 195
Varro ling. 7,44 246; 9,68 297
Varro rust. 2,1,1f. 197; 2,11,10 251;
 2,11,11 37
Varro sat. Men. frg. 11 185
Vell. 2,70,1 167
Verg. Aen. 1,282 240; 4,215f. 259
Verg. Georg. 2,91 34
Vitr. 1,4,1–12 158; 5,10,1 297; 8,6,10f.
 228
Xen. kyr. 1,2,10 232; 1,2,11 157; 1,2,16
 282; 1,3,10 276; 1,6,1 282; 2,1,20 210;
 2,1,29 210; 7,5,75f. 278
Xen. mem. 1,2,4 123, 154, 159, 212; 1,3,6
 156; 1,6,2 231; 2,1,2 157; 2,1,3 233;
 2,1,21–34 241; 2,1,22 296; 2,1,30 234;
 2,1,30–33 154; 2,7,1–8 202; 3,10,4f.
 265; 3,12,1–8 123; 3,12,5 119; 3,12,5–7
 159; 3,13,2 189; 3,13,6 183; 3,14,6 189;
 4,2,31f. 159; 4,7,9 159
Xen. oik. 10,1–9 227; 10,1–13 242; 10,2
 240; 10,3–13 255; 10,10f. 166, 208,
 211; 11,14–18 201
Xen. symp. 1,7 211; 2,3f. 224; 2,4 225;
 2,15–20 199; 4,37 154
Xen. Eph. 1 291

8.2. Personen- und Sachregister

- Abhärtung 196, 231f.
 Abtreibung 332–334
 Achilleus Tatios 64, 307
 Adressaten 7, 9, 52, 62, 84–115, 132, 145,
 168, 176, 185f., 198–201, 203–206,
 214, 218f., 233, 276, 279, 289, 304,
 308, 334–336, 338, 340f.
 Affekte 125, 274, 306, 340
 Affektkontrolle 42, 101, 235, 340
 Agathon 307
 Ailios Aristeides 46, 213
 Alabastergefäße 266, 290
 Alexander (Bischof von Jerusalem) 19,
 21, 28, 30, 110f.
 Alexander der Große 63, 251
 Alexandria 62–84
 Bibliotheken 69f., 109
 Häfen 29, 35, 66–68
 Kom-el-Dikka 65, 75, 196
 Mareotis-See 32, 34, 63, 66
 Museion 65, 69f.
 Serapeion 31, 65
 Alexis 225, 239, 240, 289
 Alltagsgeschichte 4f.
 Altaner, B. 342
 Ambrosius 108, 264, 265, 269, 299, 326
 Ammianus Marcellinus 69
 Anacharsis 286
 Androgynie 259–262
 Anthropologie 10, 40, 121f., 125, 132–
 134, 136, 139, 146, 148, 216, 275
 Fleisch 116f., 119, 128, 130, 133–136,
 140f., 143f., 148–151
 Geschöpflichkeit 138, 146, 244, 280,
 338, 341
 Gottebenbildlichkeit 145, 147–149,
 248, 338, 341
 Antiphanes aus Delos 180
 Antonius 342
 Antonius Musa (Arzt) 217
 Antyllos 203
 Apollonios von Rhodos 69
 Apologetik 49f.
 Appian 72
 Apuleius 217, 247, 264
 Aquila (römischer Statthalter) 16, 17, 20
 Arbeit 99, 171, 193, 199, 202–204, 206,
 214, 233
 αἰρουπία 56, 57, 170, 204f., 207–210,
 220, 323, 341
 Berufe 11, 96, 97
 Bauern 97, 182f., 316, 324, 326
 Matrosen 11, 97, 271
 Soldaten 11, 19, 97, 100f., 156, 164,
 205, 210, 221, 230, 251f., 271, 286
 Erwerb des Lebensunterhalts 99, 108,
 171, 200, 202–204, 206, 233

- Handarbeit 201, 207f., 213
 im Haushalt 46, 56f., 99, 166, 202, 207, 209f.
 körperlich 99, 202–204, 206
 Landarbeit 46, 197, 203, 206
siehe auch Leibesübungen/Sport
 Arcestratos aus Gela 186
 Ariston von Chios 2f.
 Aristophanes 114, 212, 222, 241, 248
 Aristoteles 49, 124, 157, 160, 171f., 194, 225, 227, 277, 321, 333
 Artorios (Arzt) 165, 167
 Askese 6, 8, 51, 77, 126, 130, 133, 135, 137, 139, 141, 144, 146, 154, 157, 214, 215, 235, 299, 304, 318, 339, 342
 Asklepiades von Bithynien 21, 167, 177, 216, 217
 Asklepios 162, 213, 217
 Athanasius 342
 Athen 1, 24f., 43, 182, 221
 Athenagoras 27, 104, 326
 Athenaios 33f., 36, 39, 157, 186, 197, 224, 225, 266, 297
 Athleten/Athletik *siehe Leibesübungen/Sport*
 Auferstehung 56, 119, 133, 136, 141, 146, 149, 150, 164, 180, 247, 341
 Augustinus 24, 49, 277, 340
 Ausscheidungen 8, 280–284, 321, 331
 Fäkalien 282f.
 Latrinen 284
 Nachttopf 283
 Notdurft 279, 281f., 284
 Schneuzen 101, 274, 281, 283
 Schweiß/Schwitzen 195, 212f., 217, 224, 229, 281f.
 Spucken 101, 274, 281
 Urin 228, 274, 281–283
 Aussehen 11, 127, 146–148, 187, 202, 210–212, 238f., 242–244, 248, 252–255, 257–260, 262–265, 270–273, 276, 288, 307, 313, 339f.
 äußere Dinge (τὰ ἐκτός) 116, 117, 118, 127
 αὐτάρκεια 155f., 160, 173, 183, 186
 Bad 7, 40f., 66, 121, 131, 158, 169f., 175, 193–197, 199, 204f., 211–223, 259, 273, 288, 291, 293, 305, 307, 310, 340f.
balnea mixta 196, 216, 293, 296–304, 340
 Frauenbäder 215, 300
 kalte Bäder 176
 Legionsbad von Xanten 218
 Thermen 158, 195f., 205, 211, 218, 219, 284, 288, 296, 298f., 303
 warme Bäder 195f., 220f.
 Bardy, G. 104
 Barfußigkeit 99f., 230, 231
 Bart 1–3, 212, 244, 249–254, 260
 Barbiere 251
 Kinnbart 244, 253
 Rasur 1f., 250–255, 259, 261
 Schnurrbart 2, 244, 250, 253
 Vollbart 253
 Bauer, W. 75, 78
 Bedürfnisse 94, 106, 113, 126f., 130f., 138, 153–157, 160, 165, 172f., 175f., 200, 215, 230, 233, 234, 237–239, 273, 282f., 341f.
 Bedürfnislosigkeit 44
 Durst 129, 156f.
 Hunger 129, 155–157
 Begierden 32, 113, 121, 126, 130, 145, 175f., 237, 247, 259, 273, 289, 302–309, 311, 314, 325, 327, 332, 340
 Bekleidung 1–3, 8, 11, 36f., 41, 44, 47, 57, 85, 94, 100, 112f., 117f., 154, 156, 208, 212, 215, 227, 230–232, 239, 242f., 246, 255, 258f., 261–263, 270–272, 286–291, 295f., 299, 303, 310, 313, 317, 339
 Obergewand 290
 Schleier 291–294, 300f., 311, 314
 Schuhe 1–3, 41, 47, 99, 100, 153, 205, 212, 230, 231, 232, 239, 259, 263, 271, 289
 hohe Absätze 239f., 242
 Schurz 287, 303
 Untergewand 299
 Weichlichkeit 295
siehe auch Textilien
 Bernhardt, R. 44
 Bett 170, 205, 207–210, 233, 234, 313
 Bibel 10, 37, 41, 54, 86, 108, 132f., 147, 156, 178, 182, 242, 306, 317f., 341

- Altes Testament 12, 26, 28, 31, 37, 51,
71, 92, 132–134, 137, 145, 161, 187,
238, 252, 260, 285, 305, 319–321,
324
Neues Testament 11f., 26, 40, 43, 52,
54f., 77, 80, 85, 88, 117, 132–134,
136–138, 145, 161, 163, 177
Bikini-Mädchen 207, 297, 303
Bion von Borysthenes 42
Bourdieu, P. 145
Bousset, W. 29
Breitenbach, A. 8, 9
Brown, P. 8, 126, 130, 135, 145, 337
Cassiodorus 56, 343
Cassius Dio 23, 72, 297, 298
Celsus 46, 85, 102, 147, 168, 171, 178,
180, 188, 201, 203, 216, 217, 219, 228,
279, 280, 288, 331
Chadwick, H. 141
Charakter 11, 152, 220, 239, 262–265,
267, 270, 272f., 293, 296, 301, 339
Chariton 263, 309, 314
Christenverfolgungen 15–21, 23, 61, 62,
74, 82, 103, 106, 163, 214, 215
Martyrien 16, 19f., 51, 61f., 80f., 140,
164, 214, 217
Rechtsgrundlagen 18f.
Chrysippos 125, 230, 251, 276
Cicero 27, 44, 49, 197, 245, 259, 265,
266, 269, 279, 280, 287, 333, 334
Clemens von Alexandria: Schriften
An die Neugetauften 55, 58
Didaskalos 51, 53–55, 61
Eclogae Propheticae 28
Excerpta ex Theodoto 49, 62
Γαμικός λόγος 56f., 60, 323
Hypotyposeis 28, 55f., 62, 147, 343
Περὶ ἐγκρατείας 58
Proömium des Paidagogos 4, 10, 41,
116–121, 152, 155, 167, 274, 336
Protreptikos 49, 53f., 59–62, 84, 97,
100, 107, 150, 159, 215, 307
Quis dives salvetur 49, 51, 54f., 61f.,
90, 94f., 97, 107f., 335
Stromateis 4, 8, 14f., 22f., 27–29, 49–
51, 53–62, 74, 84, 88, 103, 120, 142,
144, 146–148, 152, 164, 189, 235,
247, 264, 286, 304, 315, 340, 342
Trilogie 53f., 61
Clemens von Rom 22
Columella 34
Cyprianus 215, 243, 248f., 298f.
Dämonen 162, 339
Davidson, J. N. 182
Decker, Ae. 7
Decretum Gelasianum 343
Delia, D. 64
Demetrius (Bischof von Alexandria) 16,
21, 73, 82f., 107
Demokritos 131, 328, 329, 330
Demut 204, 206
Diätetik 9, 10, 40, 125, 159, 168–178,
180, 186, 191–193, 200f., 204, 207f.,
216f., 221, 223, 229, 303, 328, 330f.,
338
Diatriben 42f., 45–47, 94f., 187, 189, 210
„Diebstahl der Hellenen“ 51
Dienerschaft 41, 56f., 94, 96, 99, 154,
182f., 186, 204f., 209, 224, 232, 238,
284, 294, 299, 302, 323, 341
Diogenes (Kyniker) 157, 191, 251, 259,
261, 273, 281, 326
Diogenes Laertios 202, 284, 286, 290,
331
Dion Chrysostomos 33, 43, 45, 62, 64,
66, 68f., 294
Dionysios von Halikarnassos 288
Dionysos 185, 226
Dodds, E. R. 6
Doketismus 139, 148
Ehe/Ehepartner 2, 7f., 13, 23, 42, 47, 51,
56–58, 60, 84, 112–114, 242, 247, 293,
301f., 312, 314–318, 323f., 327f.
Ehebruch 240, 260, 262, 271f., 279, 295–
297, 299, 302, 305f., 309, 311f., 314,
320, 325, 333
Einfachheit 40f., 153, 180, 181, 182, 195,
203, 205, 207, 218, 247
Eitelkeit 193, 243, 252
Embryo 333
Enkratiten/Enkratismus 77f., 82–84, 137,
139–142, 144f., 148, 163, 316, 323, 337
siehe auch Enthaltbarkeit
Q. Ennius 186, 287
Entblößung des Körpers 266, 284–296,
299, 301, 303, 310, 324, 340f.
siehe auch Nacktheit

- Enthaltsamkeit 51, 58, 60, 77, 133, 139, 140, 141, 143, 151, 176, 232, 282, 329, 330, 332
siehe auch Enkratiten/Enkratismus
- Epiktetos 43, 45–47, 126–129, 132, 152, 154, 160, 183, 203, 212–215, 222, 229, 233, 251, 282, 284
- Epikur 157, 160, 280, 328, 330
- Ernährung/essen 3, 11, 13, 41, 47f., 52, 58, 89, 113, 116, 118f., 131, 154–157, 168–173, 175–191, 193, 197, 204, 206, 210, 223, 228, 232–234, 244, 253, 260, 266, 268, 270, 274, 282, 284, 306, 320, 322, 324f., 328, 338
 Appetit 156, 192, 208
 einfache Ernährung 178, 180, 183f., 186–188, 191
 Fasten 55, 81, 141, 154, 190, 282
 Feinschmecker 181f.
siehe auch Nahrung/Nahrungsmittel
- Erwärmung 157, 217, 218, 219, 221
- Erziehung 1, 3f., 39f., 53f., 59, 61, 76, 88, 92, 110, 113, 116, 120–122, 124, 159, 167, 173, 194, 196, 198, 212, 232, 278, 337
 Erzieher 2, 39, 54, 59, 61, 88, 111, 113, 118, 120, 151, 155, 162, 305, 337
- Etikette 3, 101f., 274
 Etikettehandbuch 3, 101, 337
- Euklid 69
- εὐκολία 230, 231
- Euripides 26
- Eusebius 14–17, 19–24, 28–30, 50, 52f., 55f., 58, 72–74, 76f., 80f., 103f., 107, 110f., 140, 336
- Firmicus Maternus 197
- Flavia Domitilla 23
- Flavius Arrianus 127
- Flavius Josephus 71, 326
- Foucault, M. 12, 13, 274
- Frauen in der Öffentlichkeit 245, 289–295, 307, 310, 340
- Freizeit 198, 201, 204
- Früchtel, L. 31, 32, 36, 39
- Galenos 27, 49, 70, 128, 159, 168f., 172, 174, 178f., 184, 191f., 195, 197f., 200, 204, 206, 216, 218, 222, 227f., 241, 264, 329, 331
- Gastmahl *siehe Mahlzeiten*
- Gebet 86, 151, 163, 199, 234, 255, 291, 292
- Gemütsruhe 160, 232, 289
- Gentügsamkeit 40, 155, 171, 189, 212, 230
- Genuß 2, 32, 34, 38, 52, 92, 131, 142, 145, 155, 157, 161, 175, 179f., 185f., 190, 195f., 209, 219, 221, 251, 276, 342
 Genußsucht 131, 186, 190, 209
- Geschlechtsakt 11, 41, 56–58, 60, 74, 86, 92, 97, 139–141, 143, 171f., 189, 210, 222, 243, 247, 260, 262, 271, 280, 284, 301f., 305, 309, 313, 314–334, 337
 Analverkehr 321f.
 coitus interruptus 319
 Dunkelheit 312–314
 Empfängnis 279, 319, 333
 γάμος 58, 317f., 327
 καιρός 316, 323, 324, 325, 326, 328f.
 Masturbation 319
 Passivität des Mannes 322
 Samen/Sperma 262, 316f., 319f., 322, 324, 329f.
 Zeugung 125, 143, 280
 Zweck der Kinderzeugung 11, 279, 316–319, 322–326, 328, 332, 340
siehe auch Nacktheit
- Gesundheit 2, 6, 9f., 123, 127, 131f., 134, 153–236, 254, 272–274, 280, 284, 328, 330, 332, 337f., 341
 Gesundheit der Seele 153, 159, 162, 173
 Prophylaxe 158f., 161, 163, 166, 168–179, 186, 193, 195, 204, 216f., 229, 239, 338, 341
- Geytenbeek, A. C. v. 48
- Gnosis/Gnostizismus 6, 24, 26f., 50, 55, 75–78, 82–85, 88, 97, 107, 136–139, 142, 145, 282, 337, 340
 Antignostische Polemik 91, 137f.
- Gold 37, 242, 272, 283
- Gott 11, 15, 40, 52, 85, 89, 91, 95, 97f., 108, 113, 116, 119f., 123, 133, 135, 137f., 140f., 144–151, 155, 162f., 165–167, 179, 185, 191, 227, 234, 237, 243f., 248–251, 255, 258, 275, 279,

- 282, 285, 291f., 313–317, 319, 321,
323, 325f., 332f., 338, 341
- Gottesdienst 41, 55, 74f., 85–87, 90, 94,
102, 106, 109, 140, 151, 257, 268, 336
- Eucharistie 86f., 89, 109, 116
- Kirchbauten 74, 106
- Dura Europos 74, 106
- Kirchgang 308
- siehe auch Mahlzeiten*
- Götzendienst 100
- Gregor von Nazianz 244, 343
- Griechenland 25, 27, 43, 124f., 251, 259,
297, 301
- Gussen, P. J. G. 5, 31
- Gymnasion 65, 72, 194–199, 219, 224,
287f., 300, 303, 340
- Haar/Haarpflege 2, 7f., 11, 47, 146, 212,
215, 227, 232, 239, 242–250, 254, 255,
256, 260, 261, 274, 291, 292
- schneiden 244, 250, 260, 261
- Behaarung 212, 244, 249, 250f., 258,
 262, 286, 338
- Enthaarung 249f., 250, 254, 261f., 286,
 288
- von Frauen 254
- mit Pech 249, 254
- Färben 146, 227, 239, 245, 248f., 261,
273
- Blondieren 248f.
- Färbemittel 249
- Frisur 8, 47, 227, 244–247, 260–263
- Haarteile 245f., 255f.
- kahlgeschorenes Haar 244, 247
- Kahlheit 256, 257
- Kamm/kämmen 238, 245, 250f., 254,
261, 263
- kurzes Haar 244
- Locken 239, 245, 263
- Perücken 255, 256, 257
- Spangen 305
- Zöpfe 245
- siehe auch Bart*
- Hadot, P. 128
- Handel 33, 35, 66–68, 96–98
- Export 34, 66–68
- Import 32–36, 38, 43, 68
- Überseehandel 97, 98
- Waretransport 33
- Häretiker/Häresien 24, 73, 76, 78, 84, 85,
136–142, 214, 317
- Basileides/Basilidianer 76, 83, 143
- Isidoros 83
- Karpokratianer 76, 81, 138, 142, 143
- Kerinth 76, 214
- Markion/Markioniten 76, 96, 140, 142–
144
- Montanismus/Montanisten 56, 141f.,
154, 190, 282
- Nikolaiten 143
- Satorninus 140
- Simon Magus 76
- Simonianer 138, 317
- Theodotos 27
- Valentinus/Valentinianer 76, 83, 141,
282
- Harnack, A. v. 26, 73
- Hausrat 41, 44, 47, 94, 153, 157, 278
- Heiden/Heidentum 3–7, 9–13, 24, 28f.,
41f., 46, 49–52, 69, 71, 78, 80, 85, 87,
89, 95, 100, 108f., 117, 120, 126, 132,
134, 143, 149, 152, 154, 162, 179,
193f., 206, 213, 216, 243, 245f., 253,
263, 267, 272, 288, 292f., 299, 303,
318, 330, 332f., 336–338, 341, 342f.
- Heidenchristentum 78, 82, 336
- Heiliger Geist 88, 91, 116, 136, 151
- Helena 305
- Heliodorus 2, 8 267
- Hense, O. 47
- Hera 241
- Herakles am Scheideweg 154, 241, 271
- Hermas 78, 107, 155
- Herodot 299
- Heron 70
- Herter, H. 254
- Heussi, K. 57, 58, 59, 60
- Hieronymus 15, 23, 31, 37, 46, 49, 53, 65,
80, 110, 112, 140, 215, 302, 326
- Hippokrates 124, 165, 168–170, 172, 174,
178, 184, 192, 200, 210, 216, 222, 226,
264, 328, 330f., 333
- Hippolytos 19, 76, 90, 140, 206, 317
- Historia Augusta 18f., 81f., 202f., 205,
220f., 297f.
- Hoek, A. v. d. 105, 108f.

- Homer 26, 49, 121f., 158, 197, 205, 208, 211, 216, 241, 256, 272
 Horaz 34, 212, 240, 289
 Hurerei 136, 140, 151, 229, 238, 246, 309, 312, 318, 332
 Hygieia 217
 Hygiene *siehe Körperpflege*
 Ignatios von Antiocheia 164
 Indien 29, 66f.
 Infektionen 284
 Iohannes Stobaios 46, 48
 Irenaeus 26, 73, 76, 78, 84, 138, 140, 144, 214
 Iulius Africanus 14, 30
 Iuvenalis 209, 223, 244, 257
 Jaeger, W. 124
 Jesus Christus 12, 23, 29, 39–41, 52, 91, 100, 102, 136f., 139, 140–142, 144, 146–149, 151, 155–157, 161f., 166, 172, 182, 184, 187, 205, 225, 231, 237, 240, 262, 271, 282, 303f., 307, 309, 311, 313, 317, 341
 Menschwerdung 146, 148, 149, 341
 Arzt der Seelen 162f.
 Johannes (Apostel) 214, 215
 Judaea 37, 72f.
 Juden/Judentum 10, 23, 26, 40, 49, 64, 69, 70–73, 75, 77–79, 81f., 85, 92, 96, 109, 117, 120, 132–136, 139f., 154, 162, 178f., 205, 209, 241, 245, 246, 252, 259, 285, 289, 291, 293, 303, 311, 316, 318, 325, 327, 333
 Essener 326
 Judenverfolgung 72
 Jüdischer Aufstand 72
 Therapeuten 77, 154
 Judenchristentum 28, 75, 78, 79, 81, 82, 336
 Jugendliche 92, 194–196, 219, 238, 267, 270, 309, 318
 Jungfrauen/Jungfräulichkeit 141, 215, 243, 292, 299, 302–304, 311
 bei Soranos 332
 Kallimachos 69
 Kardinaltugenden 115, 148, 274
 Karthago 18–20, 90, 94, 96–99, 102, 238f.
 Katechese 87, 88–90, 92, 94, 102–105, 107, 109, 112f., 336
 Katechetenschule 15–17, 20, 29, 50, 53, 55, 86, 102–107, 336
 Katechumenat 87–90, 94, 105f.
 Katechumenen 19, 54, 86f., 90–94, 104–107, 336–338, 340
 Klaudios Ptolemaios 70
 Kleopatra 65, 70, 195
 Knauber, A. 93, 104, 105
 Koch, H. 110f.
 Körper: Beherrschung *siehe Selbstbeherrschung/Selbstkontrolle*
 körperliche Betätigung *siehe Leibesübungen*
 Körperpflege 8, 41, 121, 128, 160, 170, 211, 213, 215f., 218, 223–230, 237–240, 243, 246, 338
 Einsalbung 163, 205, 223f.
 Hygiene 158, 162, 168, 173, 177, 179, 192, 212, 215, 222, 224, 229, 283, 284
 Oralhygiene 170, 228f., 238, 257
 Mastix 228f., 260, 305
 Minze 170, 229
 Mundgeruch 212, 228f.
 Zahnstocher 228, 238
 Reinlichkeit 212f., 218, 223, 229, 238, 243
 Salben/Salböl 7, 39, 41, 68, 170, 175f., 196, 213, 215, 215, 223–227, 239–242, 260, 273, 306
 Seife 227
 waschen 154, 170, 205, 215f., 218, 220, 242
siehe auch Kosmetik
 Körpersprache 58, 258, 263–270, 278, 294, 305
 Anspannung des Körpers 264, 270, 277f., 338
 Blick 262, 265, 267f., 305, 307f., 310f.
 Gang 3, 262, 263–266, 268f., 305
 Gebärden 264f., 267f., 279, 332
 Gesten 8, 264f., 267f.
 Haltung 243, 245, 252f., 263–270, 276, 290, 305, 326
 Mimik 264, 265–267
 Weichlichkeit 265, 269

Körperteile

- Auge 105, 173, 176, 193, 244, 265, 270, 273, 276, 307, 311, 321
 - Auge der Seele 116–119
- Augenbrauen 239, 243, 270
- Fuß 1, 153, 205, 215, 225, 230, 262, 290, 294, 303
- Geschlechtsorgane 93, 261, 276f., 279, 280, 286f., 309, 321
 - Erektion 277, 339
 - Kastration 329
- Gesicht 170, 190, 216, 238, 242, 252, 263, 265f., 270, 278, 283, 289f., 292–294, 300, 305, 308
- Hals 269, 290
- Herz 133, 222, 309, 311
- Kopf 156, 216, 226, 239, 244f., 250, 251, 256, 264, 269, 289, 291–293, 305
- Lippen 276f.
- Magen 155, 180, 185f., 197, 223, 225, 321
- Mund 150, 229, 240, 266, 268, 283, 286, 320
- Nacken 245, 270, 292
- Nase 213, 238, 267, 294, 321
- Ohren 229, 237, 248, 292, 306, 321
- Zunge 150, 212, 229, 276, 286
- Kosmetik 11, 41, 44, 57, 146f., 227, 237–239, 241f., 248, 254f., 258f., 263, 273f., 305
 - Bleiweiß 228, 239
 - Düfte/Duftstoffe 68, 223–225, 240, 273f., 283, 306
 - Parfüm 68, 224, 225, 240, 242, 260, 263, 266, 306
 - Schminken 224, 227, 239–241, 243, 273, 305
 - Spiegel 238f., 261
 - siehe auch Körperpflege*
- Krankheit 6, 9, 39, 128, 131, 155, 158–162, 166, 175, 179, 184, 186–192, 216f., 222, 227, 232, 244, 254, 273, 281, 328, 332
 - der Seele 39
 - Beschwerden 190
 - Erkältung 186, 225
 - Kopfschmerzen 190, 226
 - Magenbeschwerden 186f., 190
 - Verdauungsprobleme 131, 186, 188, 190
- Kränze 41, 100, 224–227
- Kriton (Arzt) 241
- Krug, A. 169
- Kynismus/Kyniker 42, 44, 119, 126f., 157, 160, 191, 210, 231, 244, 251f., 259, 261, 273, 279, 281, 326
- Kyros 276, 278, 282
- Lachen 41, 228, 240, 262, 266, 278, 324
 - Witze 41
- Langlebigkeit 153, 157, 167, 338
- Le Boulluec, A. 95, 112
- Leibesübungen/Sport 7, 41, 93, 99, 121, 135, 159, 161, 166, 170f., 173, 175, 191–210, 219, 224, 255, 281f., 287, 297, 303, 338
 - im Alltag 199
 - im Haushalt 166, 203, 207f., 209, 242
- Athleten/Athletik 122, 158, 159, 187, 191, 192, 197, 244, 288, 329
- Ballspiel 197–199, 201, 203, 207, 284
- Dauerlauf 203
- Fischfang 98, 199, 203f.
- Gehen/Spaziergang 170, 176, 199, 201, 203f., 207, 239, 264, 268f., 270, 291
- Graben 199, 204
- Gymnastik 170, 193f., 198f., 202f., 205, 303
- Jagd 198f., 201, 203f.
- Lesen 201
- Mahlen 199, 202, 207f.
- Phaininda 197
- Reiten 203f.
- Rennen 201
- Ringkampf 121, 193, 197–200, 203f., 210, 211, 288, 328
 - Bett-Ringkampf 210
- Rudern 204
- Schwimmen 203
- Segeln 75, 201
- Sportkritik 193
- Turnen 124
- Wettkampf 207f., 287, 303, 328
 - siehe auch Arbeit*

- Leibfeindlichkeit 4, 10, 83, 123, 126, 137, 139, 141, 144f., 151f., 163f., 337f., 342f.
- Leidenschaften 39, 52, 58, 62, 125, 235, 249, 274, 289, 305, 307, 311, 313, 340
- Leidenschaftslosigkeit 51, 125, 232, 340
- Liebhaber 242, 273, 296, 305, 308
- Logos 12, 39–42, 45, 53f., 61, 87, 91, 96, 98, 102, 111, 114, 116f., 125, 149f., 162, 167, 199, 204, 248, 275f., 292, 317, 341
- Lukianos 43
- Lukios 46–48, 189
- Lust/Lüste 13, 137, 182, 218, 219, 220, 240, 247, 273, 275, 278, 286, 305, 314, 318f., 321, 325, 326, 330, 340
- Luxus 36, 38, 42–44, 47, 53, 62, 94, 145, 180, 183, 204, 259, 283, 294f.
- Aufwandsgesetze 44
- Luxuskritik 38, 42–44, 95, 204, 283, 341
- Mahlzeiten 40f., 70, 85f., 125, 156, 170, 184, 211, 274, 282, 328
- Agapemahl 85, 89, 143, 155
- siehe auch Gottesdienst*
- Gastmahl 35, 38, 41, 86, 89f., 143, 173, 175, 182, 184, 186, 190, 224, 267, 270, 276, 280, 286, 290, 308–310, 313
- Symposion 41, 86, 224, 225, 226, 280
- Marcus Antonius 70, 287
- Männlichkeit 199f., 245, 250f., 258, 262, 269, 322, 339
- Verweiblichung/Effemination 221, 224, 229, 238f., 245, 249f., 257–260, 264, 269f., 312, 339
- Markus (Evangelist) 80f.
- Marrou, H.-I. 12, 43
- Martialis 228, 248, 256f., 260, 288, 296f., 313
- Martyrologium Romanum* 343
- Massage 170, 176, 205, 213, 220
- Maßethik 125, 171f., 193, 234, 237, 243, 324, 331f., 338
- Mesoteslehre 124f., 131, 145, 156, 172
- Mäßigung 3, 40, 58, 101, 145, 171f., 176f., 182, 187, 213, 222, 274, 278, 282, 313, 342
- siehe auch Selbstbeherrschung, σωφροσύνη*
- Maximos von Tyros 43
- Medizin/Heilkunde 7–9, 49, 59, 69, 121, 124f., 158, 160–163, 165f., 168f., 171–174, 176–181, 183–185, 187f., 201, 207, 212, 216f., 221, 225f., 229, 254, 268, 275, 280, 322, 330–332, 334, 338
- Ärzte 39, 69, 131, 162f., 165–168, 170f., 173f., 178–180, 185, 188f., 203, 206f., 216–218, 222, 225, 231, 241, 265, 328, 331f.
- Arzt der Seele 39, 162f.
- contraria contrariis* 169, 338
- Elementarqualitäten 169, 178, 222
- Heilmittel 161, 163, 171, 185, 189, 225, 227, 281
- Purgativa 173, 176
- Vomitiva 173
- Wunderheilungen 162
- Meifort, J. 152
- Melito von Sardes 26f.
- Menander 26, 248
- Menstruation 289, 318, 324f.
- Mentalitätsgeschichte 8
- Minucius Felix 223
- Mittagsruhe 170
- Mittelplatonismus 124, 161
- Mönche/Mönchtum 235, 277, 342
- Eremiten 277
- Wüstenväter 154, 235, 277
- Moses 40, 51, 100, 235
- Musik 41, 124, 276
- Musonius 11, 26, 42–49, 100, 113f., 126, 129, 132, 148, 181–183, 189f., 202f., 206, 208f., 231f., 250f., 265f., 318, 333, 341
- Müßiggang 94, 192, 197
- Nächstenliebe 52, 206
- Nacktheit 196, 200, 216, 219, 230, 261, 273, 284–289, 295–297, 299–304, 307, 313–315, 341
- beim Geschlechtsakt 301
- siehe auch Entblößung*
- Nag Hammadi 77, 83, 138

- Nahrung/Nahrungsmittel 7, 8, 66, 87, 94,
 97, 113, 120, 127, 131, 140, 154–157,
 161, 167, 169f., 175–178, 180–184,
 186–191, 207, 210, 213, 234, 274, 281–
 283, 316, 321, 328
 pflanzliche 181
 Appetitanreger 156
 Bohnen 182
 Brot/ῥψον 181f.
 Brühen 180
 Erbsen 182
 Feigen 182
 Feldfrüchte 182
 Fisch 180, 182
 Fleisch 59, 154, 176, 178–181, 187–
 189, 220, 227
 Früchte 180, 316
 Geflügel 38, 223
 Gemüse 68, 180
 Honig 180
 Käse 180, 182
 Kastanien 182
 Knabberwerk 157
 Kohl 182
 Milch 180
 Nachtschisch 180
 Öl 67f.
 Oliven 180, 182
 Salz 182
 σῖτος 182
 Speisevorschriften 179
 Vegetarismus 179, 181, 187–189
 Zubereitung 181, 190
 Bäcker 186, 233
 Köche 186, 190
 Kochbücher 190
 Kochkunst 156, 175, 190
 Zwiebel 180, 182
siehe auch Ernährung, Mahlzeiten
 Narkissos 238
 Natur/natürlich 2f., 12, 42, 44, 102, 116,
 127, 146, 148, 154, 188, 210, 212, 220,
 235, 242, 248, 250f., 253, 258f., 316f.,
 321–326, 338, 342
 naturgemäß 127, 156, 235, 245, 316,
 321, 323, 332
 naturwidrig 237, 239, 248, 250, 254,
 257, 261, 316, 321,
 Nautin, P. 21, 22
 Nebukadnezar 179
 Nesselrath, H.-G. 257
 Neuplatonismus 104, 124, 188, 214
 Neymeyr, U. 109
 Niesen 101, 229, 238, 283
 Noah 285
 Nock, A. D. 165
 Odysseus 205, 211
 Oltramare, A. 42f.
 Oreibasios 170, 178, 202f., 207, 217, 221
 Origenes 15–17, 19–21, 23, 29, 45, 81–
 83, 89, 94, 96, 103–110, 162, 257, 336,
 343
 Orphik 122f., 160f.
 Orthopraxie 84, 140, 142, 144, 336
 Overbeck, F. 53
 Ovid 212, 227, 229, 240, 254, 256, 262,
 268, 278, 289, 301, 308
 Oxyrhynchos 33
 Palaestina 27, 36, 74, 79, 300
 Palaestra 196
 Palladios 342
 Panaitios 125, 266
 Pantainos 15, 20, 25, 28, 29, 76, 82, 103,
 104, 107
 Paris 259, 262, 305
 Parker, C. P. 47
 Paulinus von Nola 81
 Paulus 40, 43, 79f., 89, 108, 117, 134–
 136, 139, 141, 148, 151, 157, 181, 184,
 206, 237, 245–247, 281, 291, 294, 329,
 340
 Pearson, B. A. 77
 Pelagius 340
 Persius 223
 Petronius 5, 101, 222, 263
 Petrus 80f., 98, 205, 246, 255
 Philon 26, 64, 69–71, 77, 82, 132–134,
 136, 161, 213, 276, 318, 325, 326
 Photios 23, 53, 56, 343
 Physiognomik 260, 264–267, 269
 Stirnlesen 260
 Pittakos 202
 Platon 1–3, 26f., 51, 71, 117, 119, 122–
 125, 131, 146, 152, 159–161, 166, 171,
 173, 177, 182, 184, 188f., 193f., 197–

- 200, 202, 234f., 237, 255, 300, 314,
317, 322, 327, 329, 333, 337, 341
- Plinius d. Ä. 34f., 63, 67, 166, 170, 191,
216f., 295
- Plinius d. J. 18, 40, 45, 98, 171, 198, 217,
218, 233
- Plotin 137, 213
- Plutarch 26, 31, 43, 46f., 130–132, 152,
155, 161, 168, 172, 174–178, 184f.,
188–190, 192, 196f., 199, 202, 210,
219, 221f., 226f., 239, 242, 279f., 286,
300, 314, 323, 328, 331f.
- Pohlenz, M. 342
- Polemon 264, 339
- Pompeius 70, 221
- Porphyrios 31, 188
- Poseidonios 126
- Principes
Antoninus Pius 211, 282
Augustus 167
Caesar 70, 256, 286
Caracalla 15, 70, 195
Claudius 71f., 79
Commodus 14, 30, 61, 202, 220, 298f.
Decius 17–19
Domitian 23, 210, 221, 295
Hadrianus 72, 81, 205, 252, 297f.
Iulianus 251, 253
Marcus Aurelius 128–130, 132, 152,
210f., 244, 266, 282
Nero 288
Saturninus 286
Septimius Severus 14–19, 61f., 69, 82
Tacitus 221
Tiberius 44
Titus 221, 262
Traianus 18, 72
Vespasianus 44f.
- Prodikos 84, 143, 154, 241
- Prostitution/Prostituierte 240, 242f., 245–
247, 250, 256f., 269, 271, 289, 296,
297, 299, 302, 305, 312, 313
Hetären 212, 241f., 245, 257, 259, 271,
278, 296, 314
- Pythagoras/Pythagoreer 31, 82, 161, 168,
187–189, 191, 233, 252, 264, 266, 284,
290, 300, 329, 331
- Quatember, F. 7f., 10, 111, 152
- Quintilianus 260, 267, 297, 299, 329
- Reichtum 2, 41–44, 52–54, 63, 67, 90, 94,
97, 122, 167, 198, 218
- Richlin, A. 8
- Roberts, C. H. 78
- Sänften 294f.
- Scham/Schamgefühl 113, 242, 266, 279f.,
286f., 292, 295f., 299–304, 309, 313f.,
323f.
- Schauspieler/Theater 3, 41, 66, 265, 268,
302, 305, 308
- Schlaf 7, 41, 58, 119, 131, 141, 154,
168f., 172f., 187, 209f., 224, 226, 232–
236, 245, 278, 282, 286, 300, 302, 328,
342
Schlaflosigkeit 187
- Schmuck 11, 41, 44, 57, 68, 94, 112, 114,
149, 153, 210, 239, 243, 247f., 255,
257–259, 260f., 271–273, 305
Edelsteine 242
Ketten 272
Ohrschmuck 248
Siegelringe 259f.
- Schneider, C. 6
- Schöllgen, G. 90, 94, 304
- Scholten, C. 104, 106, 107
- Schönheit 41, 62, 64, 68, 112, 146, 149,
167, 211, 242, 245, 247, 255, 256, 263,
289, 291, 293, 305, 307, 309, 333
- Schönheitspraktiken 11, 147, 149, 209,
239, 241, 242, 243, 246, 248, 255, 257,
259, 260, 262, 270, 272, 273, 305, 306,
338
Täuschung 242, 255, 263, 276
*siehe auch Bekleidung, Haar/Haar-
pflege, Kosmetik, Schmuck*
- Schöpfung/Schöpfungsordnung 12, 137f.,
143, 145, 147, 152, 163, 191, 248f.,
255, 258, 316f., 323, 337f.
- Schule/Schulen 20f., 28f., 51, 53, 76, 81,
83f., 95, 103–112, 264, 336
- Schwangerschaft 164, 279, 325f., 332
- Seele 7–9, 32, 56, 83, 88, 116–127, 129–
138, 147, 149f., 152, 155f., 159–161,
164f., 173, 175f., 181, 186–189, 191f.,
194, 213, 215, 233, 235, 268, 273, 275,
278, 306f., 318, 333
Auge der Seele 116–119
Arzt der Seele 39, 162f.

- Krankheit der Seele 39
 Seelenführer 52, 106
 Seelsorge 52, 62, 95, 144
 Selbstbeherrschung/Selbstkontrolle 58,
 101, 123, 131, 139, 145, 175–178, 184,
 186f., 213, 233, 267, 272, 274, 278,
 302, 313, 315, 342
 Unbeherrschtheit 32, 156, 186, 188,
 190f., 274, 281, 331
 Beherrschung des Körpers 120, 123,
 236, 257, 264, 274–279
siehe auch Mäßigung, σωφροσύνη
 Selbstmord 31, 161, 164f.
 Seneca 2, 42f., 52, 128, 130, 132, 160f.,
 164, 189f., 202, 209f., 212, 214, 218,
 222, 224, 245, 269, 295, 315, 326
 Sexualität 8–13, 47, 51, 57f., 60, 84, 139,
 141, 154, 168, 170, 173, 188, 196, 224,
 257, 268, 276, 280, 302, 306, 312, 315–
 334, 340
 Bisexualität 262
 Homosexualität 262, 319, 321, 322
 Libertinismus 51, 76, 83f., 137, 142,
 144, 317
 Päderastie 196, 197, 242, 279, 288,
 320–322
 Promiskuität 142f.
 Sexualmoral 8, 13, 142, 328
 Sibyllinische Orakel 84f., 87, 89
 Sinne/Sinnesorgane 306, 331
 Geruch/Geruchssinn 228, 241, 273, 306
 Gesichtssinn 306f., 312, 314
 Sklaven 3, 129, 173, 204f., 222, 270–272,
 296, 299, 303, 341
 Smith, M. 80
 Sokrates 1–3, 45f., 118, 122f., 154–156,
 159, 182, 189, 198, 202, 212, 220, 224,
 230f., 265, 337
 Solon 43, 286
 σῶμα-σῆμα 122, 160
 σωφροσύνη 145, 182, 269, 274, 278, 342
 Soranos 207, 327, 332, 333
 Sport *siehe Leibesübungen*
 Sprechen/Gespräche 96, 175f., 202
 Stählin, O. 111
 Stimme 151, 202, 261, 268, 305, 329
 Stoa 2, 29, 42–45, 47, 51, 11f., 119, 125–
 128, 130, 132, 154, 156, 160f., 172,
 189, 221, 235, 252, 260, 264, 266, 276,
 279, 316f., 323, 334, 342
 Strabon 195
 Stuißer, A. 342
 Suetonius 210, 265
 Sünde 40, 135, 151f., 162f., 179, 181,
 246, 274, 292
 Sündenfall 277, 303
 Vergebung 162f.
 Symposium *siehe Mahlzeiten*
 Tacitus 44, 288
 Tagesablauf 40f., 168, 170f., 173, 200,
 211
 Tanz 276
 Tatian 26, 27, 83, 140, 148, 163
 Taufe 55, 86–88, 90–92, 98f., 104, 109,
 140, 144, 150, 214f., 281, 311, 336
 Wiedergeburt 91
 Teles aus Megara 42
 Tertullian 26, 47, 50, 52, 76, 83, 90, 94,
 98, 100, 102, 136, 141, 143, 154, 185,
 190, 214, 219, 227, 230f., 234, 239,
 243, 246–249, 253, 272, 280, 282,
 292f., 295, 308f., 311
 Teufel 243, 273
 Textilien 2, 35–39, 43, 67, 288, 295, 296,
 310
 βύσσοις 36f.
 durchsichtige Stoffe 36f., 271, 288, 295
 Färben 271
 Flachs 37
 Leinen 36–38, 67, 296
 Wolle 37, 296
 Seide 37, 67, 271, 295f.
 Theokritos 69
 Theophilus 27, 57
 Theophrast 202, 205, 212, 249, 283
 Tiere 39, 155, 164, 181, 189, 213, 261,
 270, 294, 319f., 322f., 328
 Hasen 260, 319f., 322, 325
 Hyänen 260, 319–321
 Titus Flavius Clemens 22
 Tollinton, R. B. 53
 Toraverschärfung 311
 Transformation 342
 Trimalchio 101, 228, 256, 260, 284
 Trinken 11f., 41, 96, 111, 113, 119, 154,
 156f., 167, 172, 173, 175, 176, 181,

-
- 183, 185, 187–189, 204, 226, 228,
233f., 244, 266, 274f., 281, 284, 290
Getränke 170, 176, 221
siehe auch Wein
- Trojanischer Krieg 259
- Valerius Maximus 189, 286
- Varro 37, 85, 185, 197
- Verdauung 180, 185, 201, 210, 234,
281f., 331
- Verführung 11, 37, 156, 229, 239, 241,
243, 247f., 256f., 268, 271, 273, 285,
289, 291, 300f., 303–315, 336, 340, 342
durch Männer 263
Flirten 311f.
- Vergil 34, 240
- Verweiblichung/Effemination *siehe*
Männlichkeit
- Verweichlichung 188, 197, 209, 221,
231f., 245, 296
- Vipasca 298
- Vitruvius 217, 228
- Völker, W. 55
- Völlerei 159, 181, 182, 186, 223, 274,
281
- Vorlesen 93, 199, 202
- Wahrer Gnostiker 51, 84, 98, 199, 340
- Wasser 65f., 91, 140, 150, 156f., 169,
176, 179, 184f., 187, 199, 208, 213f.,
218, 221f., 238, 276, 281, 284, 296, 304
Wasserversorgung 158
- Wein 7, 12, 32–36, 38, 43, 59, 68, 92, 94,
96, 140, 144, 157, 167, 176f., 179, 181,
184–187, 189, 213, 222, 226, 228,
275f., 281, 309f.
aus Griechenland 32–36
aus Italien 32–35
aus Mendes 32–34. 36
Import 32–36
Trunkenheit 32, 276, 284f., 287f.
Weinkonsum 92, 144, 177, 184–186,
189, 222, 226, 275–277, 285, 309
siehe auch Trinken
- Wendland, P. 47
- Wohltätigkeit 52, 90, 97, 99, 113, 206,
246, 341
Krankenbesuch 90, 205f., 341
„wohlwollender Dualismus“ 128, 130,
132, 277, 340
- Wohnung 47, 154
- Wöhrle, G. 169, 170, 172
- Xenophanes 122, 242
- Xenophon 201, 225
- Zähne 212f., 216, 222, 228f., 237, 240,
257, 262, 266
- Zenon 125, 160, 238, 241, 264, 270,
277f., 290
- Zeus 185, 241, 315
- Zitate 5, 11, 25f., 41f., 93, 95
- Zuchtlosigkeit 240, 263, 306f.
- Zwölftafelgesetz 43